Porfirio

# VANGELO DI UN PAGANO

LETTERA A MARCELLA - CONTRO BOETO
SULL'ANIMA - SUL "CONOSCI TE STESSO"

seguito da
VITA DI PORFIRIO DI EUNAPIO

Testo greco a fronte

Presentazione di
Giovanni Reale

Introduzione, traduzione,
note e apparati di
Angelo Raffaele Sodano

L'uomo non è nato per risolvere i problemi del mondo, ma per cercare dove inizia il problema e tenersi, poi, entro il limite di ciò che è comprensibile.

Goethe

# PRESENTAZIONE
di Giovanni Reale

*Anche i saggi ritennero che le pene contribuiscano alla virtù più dei piaceri e che, per l'uomo come per la donna, soffrire é la cosa migliore, piuttosto che l'anima insuperbisca, fiaccata dal piacere. Perché le pene debbono precedere l'acquisto di ogni bene e deve penare chi aspira a giungere alla virtù.*

*Il saggio onora Dio anche tacendo, lui solo sa pregare, e assolvere, amato da Dio, la funzione sacerdotale. Lo stolto, invece, pur pregando e sacrificando, profana Dio.*

*Lettera a Marcella,* 7 e 16.

Angelo Raffaele Sodano (1924-1999) è stato in Italia, nel secolo passato, il maggior conoscitore di Porfirio, e uno dei più apprezzati studiosi di questo filosofo.

L'opera maggiore da lui pubblicata su questo filosofo – che si è imposta a livello internazionale – è la raccolta con edizione critica dei frammenti pervenutici dei *Commentari al Timeo di Platone*[1], di cui ha curato anche una traduzione[2], oltre a vari saggi preparatori[3]. Quest'opera è un punto di riferimento per le citazioni nell'ambito delle ricerche scientifiche su Porfirio.

Dapprima, si è occupato della *Lettera ad Anebo*[4], poi delle

[1] *Porphyrii in Platonis Timaeum commentariorum fragmenta*, collegit et disposuit A. R. Sodano, Neapoli a. D. MCMLXIV.

[2] Porfirio, *I frammenti dei commentari al «Timeo» di Platone*, traduzione a cura di A.R Sodano, Portici (Napoli) 1974.

[3] A.R. Sodano, *I frammenti dei commentari di Porfirio al «Timeo» di Platone nel «De aeternitate mundi» di Giovanni Filopono*, «Rendiconti dell'Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli», 30 (1956), pp. 1-34; Idem, *Per un'edizione critica dei frammenti del commento di Porfirio al «Timeo» di Platone. La problematica e la metodologia delle fonti*, «Atti dell'Accademia Pontaniana di Napoli», N.S. 12 (1963), pp. 91-137, e altri saggi.

[4] Porfirio, *Lettera ad Anebo*, a cura di A.R. Sodano, Napoli 1958; si vedano, inoltre: A.R. Sodano, *La questione cronologica della «Lettera ad Anebo» di Porfirio*, «Rendiconti dell'Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli», 33 (1958), pp. 123-152; Idem, *Una citazione apocrifa della «Lettera ad Anebo» di Porfirio nel «Kitâb almilal wan-nihal» di Muhammad as-saharastanî*, in «Rendiconti dell'Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli», 35 (1969), pp. 35-56.

*Questioni Omeriche*, di cui ha curato sia l'edizione critica[5], sia la traduzione[6], con, in parallelo, studi preparatori[7].

Inoltre, ha curato anche la traduzione dell'*Introduzione agli Intelligibili,* con testo greco e note esegetiche[8].

E negli ultimi anni, dopo la pubblicazione della prima edizione di quest'opera (Rusconi Libri, Milano 1993), di Porfirio ha pubblicato i frammenti pervenutici della *Storia della filosofia*[9], la *Vita di Pitagora*[10], e ha lasciato in lavoro molto avanzato *Sull'astinenza degli animali*, opera completata ed edita per questa collana da Giuseppe Girgenti[11].

Questo libro che presento, che porta l'emblematico titolo editoriale *Vangelo di un pagano,* contiene quattro opere, di cui la prima è la famosissima *Lettera a Marcella,* mentre le altre tre sono quasi del tutto sconosciute alla maggior parte dei lettori: i frammenti del *Contro Boeto* e del *Sul conosci te stesso*, nonché la *Vita di Porfirio* di Eunapio.

La prima opera è certamente la più letta fra tutte quelle pervenuteci del nostro filosofo. Ma se non è una novità la sua presentazione, è invece in larga misura una novità l'interpretazione che l'accompagna, e su cui si fonda lo stesso titolo editoriale dato al volume.

Sodano parte da un articolo, di Jerphagnon pubblicato nel 1990, in cui si dimostra come la *Vita di Plotino* scritta da Porfirio,

[5] *Porphyrii Quaestionum Homericarum liber I*, testo critico a cura di A.R. Sodano, Napoli 1970.

[6] Porfirio, *Questioni Omeriche, Libro primo*, traduzione di A.R. Sodano con una prefazione di A. Garzya, Portici (Napoli) 1973.

[7] Cfr. in particolare A.R. Sodano, *Prolegomeni primi alle «Quaestiones Homericae» di Porfirio. Un capitolo sulla storia dell'antica critica e filologia omerica*, «Annali del Pontificio Istituto Superiore di Scienze e Lettere "S. Chiara" di Napoli», 14 (1964), pp. 1-98, e vari altri saggi.

[8] Porfirio, *Introduzione agli Intelligibili.* Traduzione, commento e note con in appendice il testo greco a cura di A.R. Sodano, Associazione di Studi Tardoantichi, Napoli 1979.

[9] Porfirio, *Storia della filosofia (frammenti)*, introduzione, traduzione, commento e note di A.R. Sodano, impostazione editoriale, notizia biografica e indici di G. Girgenti, testo greco-arabo a fronte, Rusconi, Milano 1997.

[10] Porfirio, *Vita di Pitagora*, con in appendice la versione araba della *Vita di Pitagora* di Ibn Abi Usaybi'a, monografia introduttiva e analisi filologica, traduzione e note di A. R. Sodano, saggio preliminare e interpretazione filosofica, notizia biografica, parole chiave e indici di G. Girgenti, testo greco e arabo a fronte, Rusconi, Milano 1998.

[11] Porfirio, *Sull'astinenza dagli animali*, prefazione, introduzione e apparati di G. Girgenti, traduzione e note di A.R. Sodano, testo greco a fronte, Bompiani, Milano 2005.

vada riletta nel contesto della polemica anticristiana condotta dai Neoplatonici, e come sia riscontrabile in essa una serie di paralleli con i testi evangelici, per certi aspetti veramente sorprendenti[12].

Ebbene, le conclusioni che Sodano ne trae, sono di raggio ancora più ampio: tale tesi vale non solo per la *Vita di Plotino*, ma essa indica addirittura *una via che, in realtà, Porfirio ha seguito nella maggior parte delle sue opere*, sia in maniera esplicita, sia anche in maniera implicita e per allusioni, che in controluce si possono ben vedere, e con uno sbocco particolare proprio nella *Lettera a Marcella.*

Come è noto, Marcella fu la donna che Porfirio sposò vedova con sette figli, e già avanti negli anni, stringendo con lei un vincolo prevalentemente spirituale[13]. Era una delle donne che frequentavano la scuola di Plotino, e quindi amante della filosofia nella sua dimensione ascetica, dalla quale essa traeva i princìpi da porre alla base della sua vita, e pertanto costituiva davvero una ideale destinataria dei messaggi contenuti nella *Lettera.*

Dal punto di vista dottrinale, i punti-chiave che dividevano nettamente i Cristiani dai Neoplatonici, erano soprattutto due (oltre, naturalmente, tutta una serie di altri che da questi dipendono, e a questi conseguono): la concezione di Cristo come Dio fattosi uomo (o come uomo figlio di Dio in senso ontologico totale), da un lato, e la nuova concezione del corpo come essenziale all'uomo, con la connessa concezione della «risurrezione del corpo», dall'altro.

Sul primo punto Agostino[14] (con conferme di Eusebio[15]) ci informa bene. Porfirio (come del resto altri Neoplatonici) riteneva Cristo uomo piissimo, divenuto immortale, ma non Dio; i Cristiani ignoravano chi fosse il vero Dio, e per loro Cristo considerato Dio diventava causa di errori.

Porfirio scriveva: «Gli dèi hanno proclamato che Cristo fu un uomo piissimo che divenne immortale e che essi lo ricordano con grande elogio. Dei Cristiani, invece, gli dèi dicono che sono corrotti e guasti e coinvolti nell'errore, e usano contro di essi molte ingiurie di tal genere»[16].

[12] L. Jerphagnon, *Les sous-entendus anti-chrétiens de la Vita Plotini ou l'évangile de Plotin selon Porphyre*, «Museum Helveticum», 47 (1990), pp. 41-52.

[13] Cfr. *Lettera a Marcella*, 1.

[14] Agostino, *De civitate Dei*, XIX 23.

[15] Eusebio, *Praeparatio evangelica*, III 7, 1-2.

[16] Agostino, *De civitate dei*, XIX 23, 2.

E come oracolo della dea Ecate, Porfirio adduceva questa ulteriore affermazione: «Per questa ragione i Cristiani sono detestati dagli dèi: perché ad essi, cui per destino non fu dato di conoscere Dio né di ricevere dono dagli dèi, Cristo è stato l'occasione fatale di cadere nell'errore. Ma egli è pio, e, come i pii, ha sede nel cielo; Lui dunque non oltraggerai, ma avrai compassione per la follia degli uomini, per i quali egli è facilmente un pericolo estremo»[17].

Per quanto riguarda, poi, la comprensione dell'atteggiamento assunto dai Neoplatonici circa l'importanza che ha il corpo dell'uomo, nel pensiero cristiano, e il concetto di risurrezione del corpo medesimo, è addirittura emblematica l'affermazione icastica che dava lo stesso Plotino: «il risveglio dell'anima non consiste nella sua risurrezione con il corpo, ma nella sua risurrezione dal corpo»[18].

Il distacco radicale dello spirituale dal corporeo, costituisce un presupposto strutturale del pensiero dei Greci, soprattutto dei Platonici, che bloccava alla base la possibilità di una fattiva mediazione fra il pensiero dei filosofi greci e quello dei Cristiani. I pensatori cristiani hanno potuto operare una mediazione solo sulla base del guadagno speculativo del teorema della *creatio ex nihilo*[19].

Le cose che ho detto sopra, spiegano bene le ragioni per cui i Neoplatonici pagani, e in particolare Porfirio, da un lato hanno cercato di assorbire elementi tratti dal pensiero e dalla vita di Cristo, considerandoli in perfetta sintonia con il pensiero dei saggi greci, e dall'altro hanno invece avversato i Cristiani in modo sistematico.

Ed ecco, allora, la tesi innovativa che presenta Sodano: «Così prese corpo nella sua mente la *Lettera a Marcella*, che sotto le vesti apparentemente innocue di un protrettico di filosofia morale, era invece una parenesi dei princìpi teorici e di massime etiche, che attinte alle fonti più classiche del patrimonio culturale greco, dovevano dimostrare che il Cristianesimo niente innovava, anzi aveva da apprendere dalla grecità dignità e austerità etica, purezza e ascesi spirituale. Ed infatti numerosi sono i passi dell'epistola che si possono confrontare con i testi vetero e neotestamentari,

[17] *Ibidem*.
[18] Plotino, *Enneadi*, III 6, 6.
[19] Si ricordi che la materia e il principio materiale (e quindi tutto ciò che è legato alla materia) fu per lungo tempo ritenuto dai Greci come la fonte dei mali.

in un continuo gioco di parallelismo di luci e di ombre, simile a quello che Lucien Jerphagnon ha sapientemente rilevato nella *Vita di Plotino* come una maniera *soft* di contrastare»[20].

Sorprendono non poco, in effetti, i numerosi paralleli della *Lettera a Marcella* con testi sacri che Sodano mette in rilievo: quelli con la *Lettera di Giacomo*[21], quello con le lettere di Paolo[22], e inoltre i rilievi concernenti le divergenze nelle identità nonché le identità nelle differenze fra la *Lettera a Marcella* e passi evangelici di Matteo e Giovanni e passi degli *Atti degli Apostoli* e della *Prima Lettera* di Pietro[23].

Questi riferimenti della *Lettera a Marcella* a passi dei testi sacri, conclude Sodano, «a volte chiaramente allusi, ma sempre trasparenti nella loro funzione anticristiana, modificati nell'espressione ma concettualmente contrapposti, trasferiti in tematiche diverse ma continuamente rivissuti su altro piano, sono nella *Lettera a Marcella* cointessuti con coerente procedimento nella cornice di più ampie problematiche sostanzialmente ed essenzialmente neoplatoniche, che tuttavia sembra completino l'intento di Porfirio di contrapporre a posizioni cristiane posizioni laiche e greche»[24].

I due passi della *Lettera* che ho scelto come citazioni epigrafiche di questa *Presentazione,* sono, a mio giudizio, veramente emblematici: il messaggio della sofferenza che il Cristianesimo ha portato in primo piano in un modo pressoché assoluto, viene presentato invece da Porfirio come un messaggio proprio del «saggio» in senso ellenico, che viene contrapposto allo «stolto», inteso sempre in senso greco.

Si comprende, pertanto, il senso della fittissima rete di citazioni di massime, ossia di testi gnomici ellenici, che risulta essere presente nella *Lettera*, come si potrà vedere nella eccellente *Tavola sinottica delle sentenze porfiriane e delle corrispondenti raccolte gnomiche* che si troverà in appendice alla *Lettera*[25].

Ricordo che, in parallelo ai suoi studi porfiriani, Sodano ha studiato anche le *Sentenze* pitagoriche, ha già pubblicato su esse

[20] *Infra*, pp. 25-26.
[21] Cfr. *infra*, pp. 26-28.
[22] *Infra*, pp. 28-30.
[23] Cfr. *infra*, pp. 30-32.
[24] *Infra*, p. 32.
[25] Cfr. *infra*, pp. 127-133.

alcuni lavori, e proprio per questo ha potuto redigere un prospetto così puntuale e dettagliato[26].

Infine, l'*Introduzione*, le nutrite note esegetiche e le *Appendici*[27] forniscono al lettore una vera e propria monografia, con i contributi più stimolanti finora proposti sulla *Lettera a Marcella*.

Dello scritto di Porfirio *Contro Boeto, sull'anima* sono stati finora ricuperati nove frammenti sicuri, più una testimonianza problematica da fonte araba. Sodano riporta quest'ultimo nella sua *Introduzione*, ma non lo mette insieme agli altri, in quanto è di autenticità sospetta. Porfirio, in questo suo scritto, ribadisce la strutturale somiglianza che l'anima ha con Dio più di qualsiasi altra cosa, e ribadisce la sua immortalità. Anche l'*Introduzione* di Sodano a quest'opera è fra le più ricche finora pubblicate[28].

Dello scritto *Sul conosci te stesso* ci sono pervenuti solo tre frammenti, in cui, però, si rispecchia abbastanza chiaramente l'interpretazione che Porfirio dava del messaggio delfico.

L'uomo è essenzialmente la sua anima, e quindi il suo intelletto, che va tenuto ben distinto e separato dalla bassezza del corpo mortale. Appunto conoscendo ciò che veramente siamo, noi diventiamo saggi e valutiamo le cose per quello che sono e per ciò che valgono e quindi acquistiamo perfetta felicità[29].

Chiude il volume la *Vita di Porfirio* come ci viene narrata da Eunapio nelle *Vite dei sofisti*. Sodano la presenta con una puntuale e fine esegesi, in cui fa vedere, fra l'altro, le convergenze che questa vita ha rispetto alla *Vita di Plotino* scritta da Porfirio, e mette ben in evidenza i criteri cui l'autore si ispira nel tracciare tale biografia[30].

Questo libro di Sodano, come il lettore avrà ben compreso da quanto fin qui ho detto, si colloca fra quelli più ricchi e stimolanti pubblicati negli ultimi anni su Porfirio. I testi greci, a fronte della traduzione, lo rendono ancora più utile e attraente.

Per concludere, ricordo che negli ultimi decenni Porfirio è stato vieppiù rivalutato sia per l'*originalità* del suo pensiero (in passato misconosciuta), sia per i suoi notevoli influssi esercitati.

[26] Cfr. A.R. Sodano, *Porfirio gnomologo. Contributo alla tradizione e alla critica testuale delle sillogi gnomiche*, «Sileno», 17 (1991), pp. 5-41; Idem, *Le sentenze pitagoriche dello pseudo-Demofilo*, Supplemento 12 al «Bollettino dei Classici», Accademia dei Lincei, Roma 1991.

[27] Cfr. *infra*, pp. 3-42; 88-101; 103-126.

[28] Cfr. *infra*, pp. 137-164.

[29] Cfr. *infra*, *pp*. 181-193.

[30] Cfr. *infra*, pp. 197-244.

Quest'opera, curata da Sodano, offre un bel quadro del pensiero morale e ascetico del nostro filosofo.

In parallelo alla prima edizione di quest'opera, ho promosso la pubblicazione di altre due opere essenziali su Porfirio: una prima contiene quanto ci è giunto del *Commentario al Parmenide di Platone,* giuntoci anonimo, ma attribuibile quasi con certezza a Porfirio, nella eccellente edizione curata da Pierre Hadot[31]; l'altra è il *Porfirio e Vittorino* dello stesso Hadot[32]. La prima opera contiene un punto chiave della metafisica di Porfirio, che cerca di mediare la plotiniana «metafisica dell'Uno» con l'aristotelica «metafisica dell'essere»; la seconda presenta invece un momento essenziale e di grande importanza della *Wirkungsgeschichte* del pensiero porfiriano, nell'ambito della teologia cristiana.

Come questa di Sodano che sto presentando, quelle di Hadot sono opere magistrali. Nel loro insieme, tutti questi scritti per la prima volta offrono al lettore italiano i tratti essenziali di questo rappresentante del pensiero antico, che è stato determinante nella formazione e nello sviluppo del pensiero filosofico cristiano patristico[33], non meno di Plotino, e che vieppiù sta imponendosi in primo piano a vari livelli.

Ricordo infine che, oltre alle opere di Porfirio curate da Sodano dopo questa, con la collaborazione di Girgenti, sopra citate (*Storia della filosofia, Vita di Pitagora, Sull'astinenza degli animali*), questa collana, e quella parallela dei «Testi a fronte», hanno in programma ulteriori edizioni di opere di Porfirio.

Nei «Testi a fronte» è già uscita l'*Isagoge* a cura di Giuseppe Girgenti, nel 2004[34].

Inoltre, sempre nei «Testi a fronte», è appena uscita (2006) l'opera pressoché sconosciuta *Sullo Stige* – con una nuova edizione critica a fronte della traduzione e un ricchissimo commentario – a cura di Cristiano Castelletti[35].

[31] Porfirio, *Commentario al Parmenide di Platone*, a cura di P. Hadot, Presentazione di G. Reale, traduzione e bibliografia di G. Girgenti, Vita e Pensiero, Milano 1993.

[32] P. Hadot, *Porfirio e Vittorino,* Introduzione di G. Reale, traduzione di G. Girgenti, Vita e Pensiero, Milano 1993.

[33] Non solo Vittorino, ma lo stesso Agostino risente di influssi porfiriani, veramente determinanti.

[34] Porfirio, *Isagoge*, Introduzione, traduzione e note di G. Girgenti, testo greco a fronte, versione latina di Boezio in appendice, Bompiani, Milano 2004.

[35] Porfirio, *Sullo Stige*, Introduzione, edizione critica, traduzione e commento di C. Castelletti, testo greco a fronte della traduzione, Bompiani, Milano 2006.

P.S. Ricordiamo al lettore che, dopo la prima edizione del trattato *Sull'anima, contro Boeto* e del *Sul conosci te stesso, a Giamblico*, opere per la prima volta presentate nella prima edizione di questo volume da Sodano, è uscita nel 1993 l'edizione critica (senza traduzione) di tutti i *Fragmenta* di Porfirio, a cura di Andrew Smith, per la «Bibliotheca Teubneriana». Per comodità del lettore, di seguito indichiamo le corrisponenze tra l'edizione di Sodano e la nuova di Smith:

*Sull'anima, contro Boeto* (n. 32 Smith, FF 241-250)

(Notizia della *Suda*) = 241 F Smith
Frammento 1 Sodano = 242 F – 243 F Smith
Frammento 2 Sodano = 244 F Smith
Frammento 3 Sodano = 245 F Smith
Frammento 4 Sodano = 246 F Smith
Frammento 5 Sodano = 247 F Smith
Frammento 6 Sodano = 248 F Smith
Frammento 7 Sodano = 249 F Smith
Frammento 8 Sodano = 250 F Smith
Frammento 9 Sodano = (assente in Smith)

*Sul conosci te stesso, a Giamblico* (n. 38 Smith, FF 272-275)

(Notizia della *Suda*) = 272 F Smith
Frammento 1 Sodano = 273 F Smith
Frammento 2 Sodano = 274 F Smith
Frammento 3 Sodano = 275 F Smith

## NOTA EDITORIALE

Il testo della *Lettera a Marcella* riproduce l'edizione critica di W. Potscher, *Porphyrios, Πρὸς Μαρκέλλαν*, (Philosophia antiqua XV), Leiden 1969, dalla quale ci siamo allontanati in pochi passi, regolarmente richiamati nelle note. Abbiamo ritenuto tuttavia di aggiungere le virgolette doppie ["  "] per rilevare nel testo greco le sentenze che, nella traduzione italiana, sono racchiuse tra virgolette basse. La sintesi delle sentenze si trova nell'*Appendice terza*.

Il testo greco dei frammenti 1-8 del *Contro Boeto, Sull'anima* desunti da Eusebio, *Preparazione evangelica*, è quello edito da K. Mras, I-II Berlino 1982-3[2]: di esso è stata riportata la numerazione marginale. Per il frammento 9, dovuto a Simplicio, è stato seguito il testo greco del Commentario al Trattato *Sull'anima* di Aristotele, edito da M. Hayduck.

Il testo greco dei frammenti *Sul conosci te stesso*, desunti da Stobeo, è quello edito da C. Wachsmuth - O. Hense, I-V Berlino 1958.

Il testo di Eunapio, *Vita di Porfirio*, è quello dell'edizione critica di Giangrande (vd: Eunapio, *Vite dei sofisti*, Roma 1956), della quale abbiamo lasciato inalterata la numerazione marginale: sono annotate le lezioni e i passi in cui ci siamo allontanati da essa.

# LETTERA A MARCELLA

# INTRODUZIONE

## I. L'ANTICRISTIANESIMO DI PORFIRIO E LA *LETTERA A MARCELLA*.

> Celse, tout à la raillerie et à l'invective, est le Voltaire du paganisme; Porphyre en serait plutôt le Renan.
> P. Allard, *La persécution de Dioclétien*, I, Paris 1890, p. 75.

1. In un articolo recente Lucien Jerphagnon ha esaminato la *Vita di Plotino* di Porfirio confrontandola con gli Evangeli e ricollocandola nel contesto della polemica anticristiana del Neoplatonico: un'indagine di dimensione nuova, interessante e qua e là brillante, intesa a cogliere, in un giuoco di rassomiglianze nelle differenze e di differenze nelle rassomiglianze, i punti di contatto fra la biografia e i testi neotestamentari. Questi punti di comparazione sono suddivisi in cinque categorie, riguardanti i momenti diversi della vita del Cristo e di Plotino, dalla loro nascita alle loro consuetudini, dalle qualità umane all'insegnamento, dai rapporti con i discepoli al messaggio spirituale e religioso.

Due esempi soltanto di questa intelligente giustapposizione. Cristo, come attesta *Matteo* (17, 2), salito al monte Tabor insieme con tre dei suoi discepoli, si trasfigura, lasciando così trasparire qualcosa della sua essenza divina: « il suo volto risplendette come il sole (ἔλαμψεν τὸ πρόσωπον αὐτοῦ) ». Da parte sua, Plotino, quando parla nelle sue lezioni, lasciava trasparire il suo νοῦς, il suo spirito, e « perfino il volto splendeva di quella luce (*VP* 13, 5-7, p. 18: ἦν ... ἐν τῷ λέγειν ἡ ἔνδειξις τοῦ νοῦ ἄχρι τοῦ προσώπου αὐτοῦ τὸ φῶς ἐπιλάμποντος) ». Jerphagnon (p. 45) sottolinea anche la prossimità del vocabolario nei due testi e il

piano diverso delle due « trasfigurazioni », l'una in un contesto irrazionale e divino, l'altra in un contesto razionale.

Secondo esempio. *Marco* 9, 32 e 12, 34 testimonia la difficoltà che i seguaci del Cristo incontravano nell'intendere le sue parole: « essi però non comprendevano la sua parola [il presagio cioè della passione e della risurrezione] e avevano timore di chiedergli spiegazione (καὶ ἐφοβοῦντο αὐτὸν ἐπηρωτῆσαι) » e, dopo il riconoscimento del Cristo allo scriba di non essere lontano dal regno di Dio, « e nessuno aveva più il coraggio d'interrogarlo (καὶ οὐδεὶς οὐκέτι ἐτόλμα αὐτὸν ἐπηρωτῆσαι) ». Allo stesso modo (e anche qui con identità lessicali), i discepoli di Plotino: « noi – riferisce Porfirio (*VP* 10, 37-38, p. 17) – non riuscimmo a comprendere né osammo porgli domanda (οὔτ' αὐτὸν ἐρέσθαι ἐτολμήσαμεν) », quando il Maestro ad Amelio che l'invitava a sacrificare agli dei espresse l'interiorità della sua religione, dicendo: « Devono essi venire a me, non io andare da loro » (*ibid.*, 35-36 p. 17): raffrontandosi anche in questo caso con il Cristo, il quale, citando *Isaia* 29, 13, ricorda ai Giudei l'inutilità del culto fermo alle labbra, senza alcuna partecipazione interiore (*Matteo* 15, 7-9), e invita i discepoli a pregare nel segreto, senza nessuna ostentazione né spreco di parole (*Matteo* 6, 5-7).

Questa lettura di L. Jerphagnon non va circoscritta alla *Vita di Plotino*, perché una costante linea anticristiana, ora chiaramente delineata ora allusivamente tratteggiata, percorre quasi tutta l'opera di Porfirio, impegnato nella realtà esterna ed in essa anzi coinvolto, a differenza del Maestro, stretto dall'idealismo ascetico del suo pensiero. Una linea che è utile seguire in tutta la sua lunghezza, perché alla fine di essa possiamo ritrovare anche la *Lettera a Marcella*.

2. In primo luogo, la *Filosofia desunta dagli oracoli*, un'opera perduta, di cui tuttavia i numerosi frammenti conservati dai Padri della Chiesa del IV secolo consentono una ricostruzione approssimativa, ma abbastanza chiara. Essa è una sostanziale difesa del politeismo, sostenuta attraverso la citazione di oracoli, che dovrebbero attestare la divinità e la verità delle religioni tradizionali.

Eusebio (*Preparazione evangelica*, IV 6, 3, p. 176, 17-21 I) ne delinea così il contenuto: « Così, dunque, nell'opera intitolata *La filosofia desunta dagli oracoli* (Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας), Porfirio ha fatto una raccolta degli oracoli di Apollo e degli altri dèi e demoni buoni, la cui scelta gli è parsa abbastanza sufficiente per dimostrare la potenza di quelli che si considerano dèi e per esortare gli uomini a quella che gli è caro chiamare teosofia ». Teosofia perché, tramite gli oracoli, si giunge a credere in un unico supremo essere, istanza perseguita dagli intellettuali del III secolo: di qui, l'esigenza di una via alla salvezza universale all'interno di una struttura comune a tutte le religioni. Anche al Cristianesimo. Purché tuttavia i Cristiani si limitino al Dio onnipotente e rinunzino a credere nel Cristo divenuto anch'egli Dio. Questi fu solo un uomo saggio, pio e santo, degno dell'immortalità accanto ad Eracle e a Pitagora, e i suoi seguaci hanno avuto il torto di farne un dio e adorarlo, rinnegando così la vera essenza divina. Gli oracoli stessi l'hanno proclamato. Scrive Agostino (*Città di Dio*, XIX 23, p. 394, 26-395, 22 II): « Infine, quasi stia per profferire qualcosa meravigliosa ed incredibile, [Porfirio] afferma: "Ciò che stiamo per dire potrà certamente sembrare ad alcuni sorprendente. Gli dèi infatti hanno proclamato che Cristo fu un uomo piissimo che divenne immortale e che essi lo ricordano con grande elogio. I Cristiani, invece – egli aggiunge –, gli dèi dicono che sono corrotti e guasti e coinvolti nell'errore, e usano contro di essi molte ingiurie di tal genere". Poi cita alcuni, per così dire, oracoli di dèi che oltraggiano i Cristiani; quindi, prosegue: "Quanto a Cristo, a coloro che domandavano se fosse Dio, Ecate rispose: 'Tu sai, certo, che uscendo dal corpo l'anima prosegue la sua via, immortale: ma, separata dalla saggezza, sempre va errando. Quella di cui parliamo è l'anima di un uomo eccellentissimo per pietà; coloro che l'onorano sono lontani dalla verità' ". In sèguito, quasi continui con parole sue quelle dell'oracolo, "Essa – egli dice – l'ha dunque chiamato uomo piissimo e la sua anima, secondo lei, come quella di altri uomini pii, è stata dopo la morte riconosciuta degna dell'immortalità ed essa i Cristiani venerano nella loro ignoranza". Egli aggiunge: "A chi poi domandò: 'Perchè allora

fu condannato?', la dea rispose con questo oracolo: 'Il corpo, a dire la verità, sempre è esposto a torture debilitanti, ma l'anima dei pii risiede nella dimora celeste. Tuttavia, quell'anima è stata per altre anime, a cui i destini non hanno consentito di ottenere il favore degli dèi né di conoscere Zeus immortale, l'occasione fatale di cadere nell'errore. E per questa ragione i Cristiani sono detestati dagli dèi: perché ad essi, cui per destino non fu dato di conoscere Dio né di ricevere doni dagli dèi, Cristo è stato l'occasione fatale di cadere nell'errore. Ma egli è un pio e, come i pii, ha sede nel cielo. Lui dunque non oltraggerai, ma avrai compassione per la follia degli uomini per i quali egli è facilmente un pericolo estremo' '' »[1].

Rifiuto, dunque, su un piano filosofico-religioso, del Cristo-Dio, in nome dell'unico Essere supremo, predicato dagli oracoli, ma rispetto per il Cristo-uomo[2]: tesi certamente razionalistica,

[1] Questi due oracoli di Ecate, che Agostino riporta tradotti in latino (cfr. *Città di Dio*, XIX 23, p. 393, 6-8 II; *ut ipsa verba eius [i.e. Porphyrii], quem ad modum ex Graeca lingua in Latinam interpretata sunt, ponam*) sono riferiti nell'originale greco da Eusebio, *Dimostrazione evangelica*, III 7, 1-2 (p. 140, 3-19): cfr. Wolff 180-182 e nri 316-320. Agostino aggiunge al testo di Eusebio: « i Cristiani... ingiurie di tal genere », « coloro che l'onorano... verità », « tuttavia quell'anima... perché ad essi è stato... nell'errore », « per i quali... estremo », e attribuisce all'oracolo le parole: « ma egli è un pio... degli uomini », che Eusebio invece assegna a Porfirio (καὶ ἐπιλέγει [i.e. ὁ Πορφύριος] μετὰ τὸν χρησμὸν ἑξῆς): ad Eusebio, apologista, interessava soltanto la positiva testimonianza oracolare su Cristo, tant'è che, alla fine della citazione, esclama: « Voi vedete che, lungi dal passare per un mago e un ciarlatano, il nostro Salvatore Gesù, il Cristo di Dio, è riconosciuto pieno di pietà, di giustizia, di saggezza e un abitante delle sedi celesti » (*ibid.*, 3, p. 140, 21-24); cfr. Labriolle 236.

[2] Cfr. ancora Lattanzio, *Istituzioni divine*, IV 13, 11 (p. 319, 4-9), il quale riporta un oracolo di Apollo Milesio anonimo, ma che Wolff (pp. 184-185, nro 322) ha buoni motivi di inserire nella raccolta dei frammenti della *Filosofia degli oracoli* di Porfirio: in esso si legge: « Egli era nella carne mortale, saggio per le opere straordinarie, ma condannato dal giudizio dei Caldei (i.e. degli Ebrei; "notiorem gentem pro Hebraeis accolis dixit", Wolff 185), inchiodato sulla croce, subì una morte amara ». Alla stessa filosofia oracolare sembra alluda Agostino anche all'inizio del trattato *Sull'accordo degli Evangelisti*: cfr. I 7, 11 (p. 11, 16 - 12, 4): « Ma dapprima occorre risolvere una questione che presenta di solito difficoltà ad alcuni, perché cioè il Signore personalmente non ha scritto niente, sicché è necessario accettare la testimonianza di coloro i quali scrivono di lui. Questo infatti dicono coloro i quali – i pagani soprattutto – non osano accusare o calunniare lo stesso Signore Gesù Cristo e gli attribuiscono una saggezza straordinaria – ma tuttavia come uomo –, e affermano poi che i suoi discepoli hanno attribuito al loro Maestro più di quanto realmente fosse, a tal punto da dirlo figlio di Dio e parola di Dio, per mezzo della quale ogni cosa fu creata, e asserire che egli e il Dio Padre sono una cosa sola, ed altro del genere che si legge negli scritti degli Apostoli, dai quali abbiamo appreso che egli insieme con il Padre dev'essere venerato come dio unico. Essi infatti ritengono che debba essere onorato come un uomo sapientissimo, ma dicono che non dev'essere venerato

che tuttavia già agli inizi del III secolo aveva caratterizzato la corrente dell'adozionismo di Teodoto[3] e che creerà nel corso del IV secolo, anche dopo il concilio ecumenico di Nicea del 325, perplessità negli stessi circoli cristiani sull'accettazione della *homousia* del Figlio al Padre. Ma la condanna dei Cristiani rimane implacabile: con il culto che essi rendono al Cristo, ponendolo allo stesso livello del Dio, Ente supremo[4], essi si mettono fuori della tradizione ellenica e della comunità religiosa di tutte le genti. Tanto più che dei Cristiani Porfirio, il quale aveva vissuto gli anni delle dure prove da essi subite durante le persecuzioni di Valeriano, conosceva la pericolosa fermezza della fede. A chi gli chiedeva come allontanare la moglie dal Cristianesimo, Apollo rispose con questo oracolo: « Ti sarebbe forse più facile scrivere sull'acqua tracciandovi delle lettere oppure volare per l'aria come un uccello, spiegando ali leggere, che riportare alla ragione tua moglie corrotta dall'empietà. Lasciala perseverare come vuole nei suoi folli errori e celebrare con i suoi lamenti un Dio morto che giudici equi hanno condannato e che la peggiore delle morti, quella legata al ferro, ha

come Dio ». Questa generalizzazione diventa nel sèguito (*ibid.*, 15, 23, p. 22, 1-6) specifica e personale: « Ma che cosa dire a questa gente che si vanta di elogiare Cristo e oltraggia subdolamente la religione cristiana, la quale non osa calunniare Cristo per il fatto che alcuni filosofi della loro parte – come nei suoi libri va raccontando il Siculo Porfirio – consultarono i loro dèi per sapere qual fosse la loro risposta a riguardo di Cristo, e furono costretti dai loro oracoli ad elogiare Cristo? ». Un po' oltre (*ibid.*, 16, 24, p. 22, 14-20), la condanna dei discepoli di Cristo per la loro apostasia dalla religione tradizionale: « Nondimeno costoro discutono così, perché secondo loro questa distruzione dei templi e condanna dei sacrifici e frantumazione degli idoli non avviene in virtù della dottrina di Cristo, ma di quella dei suoi discepoli, che essi sostengono abbiano diffuso insegnamenti diversi da quelli che appresero da lui, volendo così, mentre onorano e lodano Cristo, sradicare la fede cristiana, perché comunque ad opera dei discepoli furono annunziati le opere e i detti di Cristo ». Cfr. anche Wilken, *Criticism*, 122-123.

[3] Cfr. Eusebio, *Storia ecclesiastica*, V 23, 6 (p. 75 II): « Come non hanno vergogna di attribuire mentendo queste dottrine a Vittore [Papa dal 189 al 199] quando sanno con precisione che Vittore ha escluso dalla comunità Teodoto il cuoiaio, il capo e il padre di questa apostasia negatrice di Dio, il quale per primo ha detto che Cristo è un semplice uomo? »: su Teodoto e la sua critica razionalistica, cfr. Tixeront 359.

[4] È la stessa accusa di Celso: cfr. Origene, *Contro Celso*, VIII 12, 1-6 (p. 198 IV): « Qualcuno potrebbe ritenere plausibile l'attacco che segue contro di noi: "E, in verità, se costoro non rendessero un culto a nessun altro fuorché a Dio soltanto, avrebbero forse una ragione valida da opporre agli altri; ecco, invece, che essi rendono un culto eccessivo a quest'uomo apparso di recente, e nonostante ciò credono di non offendere Dio, se anche un suo ministro sarà venerato" »: cfr. Keim, 122-124.

ucciso nel fiore degli anni » (Agostino, *Città di Dio*, XIX 23, p. 393, 11-7 II)[5].

3. A differenza della *Filosofia desunta dagli oracoli*, la polemica anticristiana nel trattato *Sulle immagini* (degli dèi) – anch'esso perduto, ma Eusebio ne cita parecchi passi perché possiamo renderci conto delle linee generali del contenuto – si svolge piuttosto a distanza: Porfirio vi difende il culto delle statue[6] contro il disprezzo che, ereditato dagli Ebrei, i Cristiani mostravano per esse, sospettosi anche che negli idoli si nascondessero demoni e soliti a schernire il gesto di adorazione rivolto a materia inerte[7]: così nell'*Ottavio* di Minucio Felice, Cecilio, vedendo un simulacro di Serapide, si accosta la mano alle labbra, imprimendovi un bacio, e il suo gesto è ritenuto « proprio del volgo degli sciocchi credenti ».

La difesa di Porfirio s'inserisce nella interpretazione « fisica », naturalistica del culto[8]. Le immagini e gli altri simboli venerati nei templi sono scritture figurate: il cristallo, il marmo di Paro, l'avorio guidano il pensiero del credente alla luminosità

[5] Sull'anticristianesimo della *Filosofia degli oracoli*, vd. Vigouroux, 159-163; Labriolle, 233-237; Geffcken, *Apologeten*, 297-298; Bidez, 17-20; Vaganay, 2556-2557, e soprattutto Wilken, *Criticism*, specialmente 118, 126-127, 130-134, in gran parte rifuso in *Christians*, 136, 148-156 (un'interpretazione dell'opera porfiriana piuttosto problematica con un'ipotesi cronologica non del tutto persuasiva).

[6] Cfr. Geffcken, *Ausgang*, 61: « Wie dort [i.e. in Orakelphilosophie] in angeblich alten Sprüchen der Götter tiefe religiöse Weisheit gesucht ward, so wird hier [i.e. in Statuenkult] und zwar im wesentlichen unter Benutzung der älteren Literatur, wie in dem von einer frommen Vergangenheit geschaffenen Götterbilde der Sinn des göttlichen Wesens zum Ausdruck gelange ».

[7] Cfr. Clerc, 124; Labriolle, 238.

[8] Eusebio chiama quest'interpretazione φυσιολογία (*Preparazione evangelica*, III 6, 7 p. 122, 21-2 I) intendendo così una spiegazione dell'universo religioso con i fenomeni fisici: terminologia da tempo consueta nel campo filosofico-religioso: cfr. Fazzo, 196. Così, ad esempio, la simbologia naturalistica di Era e di Latona: « Essi hanno fatto di Era la compagna di Zeus chiamando Era ("Ηραν) la potenza dell'etere e dell'aria. Perché l'etere è l'aria (ἀήρ) più sottile » (fr. 4, p. 7*, 5-7 Bidez = Eusebio, *Preparazione evangelica*, III 11, 1, p. 135, 1-2 I). « Latona è simbolo dell'aria che s'illumina e si oscura sotto l'influenza della luna. Essa è infatti Leto (ληθώ) a causa dell'insensibilità nel sonno e perché alle anime che si trovano sotto la luna si accompagna l'oblio (λήθη) del divino. Per questa ragione essa è anche madre di Apollo e di Artemide, che sono per la notte causa della sua chiarezza » (fr. 5, p. 7*, 10-8*, 2 = Eusebio, *ibid.*, 11, 5 p. 135, 17-20 I). Soltanto dell'immagine di Zeus, della sua figura umana seduta e dei suoi attributi, la simbologia è metafisica (fr. 3, p. 6*, 4-7*, 4 = Eusebio, *ibid.*, III 9, 4-5, p. 127, 18-128, 9 I).

del divino; l'oro lo conduce a considerare la purezza del fuoco, perché è metallo non soggetto a contaminazione; la pietra nera significa l'invisibilità della natura divina; la raffigurazione umana degli dèi, nella loro bellezza e negli aspetti più differenti, è simbologia della razionalità del divino [9], della inviolabilità delle sue belle forme, della sua diversità [10].

Questa scrittura figurata rimane valida « per quelli che hanno appreso a raccogliere come da libri gli scritti relativi agli dèi che si leggono nelle loro immagini. E non c'è niente da meravigliarsi se i più ignoranti (τοὺς ἀμαθεστάτους) considerano le statue soltanto pezzi di legno e pietre: allo stesso modo, coloro i quali non sanno leggere vedono nelle stele solo pietre, nelle tavolette pezzi di legno, nei libri un papiro intrecciato » (fr. 1, p. 1*, 5-10 = Eusebio, *Preparazione evangelica*, III 7, 1, p. 123, 2-6 I). Gli ἀμαθέστατοι sono – è evidente – i Cristiani, i quali accusano i pagani di adorare idoli di legno e di pietra [11].

Nel saggio *Sull'astinenza dagli animali* Porfirio continua la polemica a distanza con il Cristianesimo: una polemica tuttavia ancora più sotto tono, ma trasparente, quasi una contrapposizione dogmatica, che pone in primo piano principi filosofico-religiosi, che mirano a completare, in un certo senso, il discorso del-

[9] Una difesa pressoché analoga Porfirio scriverà più tardi nel *Contro i Cristiani*: cfr. fr. 76, 12-26 p. 92-93 Harnack ( = Macario di Magnesia, *Figlio unico o risposta ai Greci*, IV 21, p. 200, 13-201, 5): « Coloro i quali rendono il culto conveniente agli dèi, non credono che Dio sia nel legno o nella pietra o nel bronzo di cui è fatta la statua e neppure ritengono che, se sia stata mutilata qualche parte dell'immagine, essa sia sottratta alla potenza (τῆς ... δυνάμεως: cfr. *Sulle immagini*, fr. 2, *infra*, nota 10) di Dio. Infatti, le statue e i templi sono stati elevati dagli antichi a motivo di "memento": perché, recandovisi spesso, i fedeli abbiano un'idea di Dio oppure, sereni e puri nel resto, facciano preghiere e suppliche, chiedendo ad essi ciò di cui ciascuno ha bisogno... I sacrifici offerti agli dèi non tanto apportano onore ad essi, quanto sono una dimostrazione dell'intenzione di chi li onora e della sua gratitudine. A giusta ragione, le forme delle immagini sono umane, perché l'uomo è ritenuto il più bello degli esseri viventi e immagine di Dio. Ed è possibile per altra via corroborare questa opinione affermando che Dio ha dita, con cui scrive, dicendo: "E a Mosè diede due tavole scritte con il dito di Dio" ( = *Esodo*, 31, 18) ».

[10] Cfr. fr. 2, p. 2*, 1-14 = Eusebio, *Preparazione evangelica*, III 7, 2-3, p. 123, 9-18 I. Questi, ad esempio, i simboli della statua di Estia: « Il principio che dirige la potenza ctonia (τῆς χθονίας δυνάμεως: sulla frequenza e il valore di δύναμις in questi contesti cultuali, cfr. Fazzo, 197-198) è detto Estia, la cui immagine verginale siede sul fuoco di un focolare; siccome questa potenza è feconda, la rappresentano nell'aspetto di una donna dal seno sporgente » (fr. 6, p. 8*, 3-6 = Eusebio, *ibid.*, III 11, 7, p. 136, 5-7 I).

[11] Cfr. Bidez, 21; Vaganay, 2557; Rinaldi, *Antico Testamento*, 100, 12.

la *Filosofia oracolare* e del trattato *Sulle immagini*: con una concretezza e una coerenza più accessibili, perché l'opera ci è giunta intera.

Qui Porfirio determina i connotati dell'Essere supremo, lasciati in ombra nella *Filosofia oracolare*: è un Dio incorporeo, immobile ed indivisibile, non contenuto in altri né rinchiuso in se stesso, che non ha bisogno di alcuna cosa esteriore (*Astinenza*, II 37, 1 p. 103 II). È la stessa teologia negativa degli apologisti cristiani, di Teofilo di Antiochia, ad esempio, il quale (*Ad Autolico*, 1, 3-4, p. 62-4) conferisce a Dio gli attributi d'ineffabilità, inesprimibilità, immutabilità, inconcepibilità. A questo Essere supremo, immateriale, aggiunge Porfirio sulle tracce di Apollonio di Tiana [12], non si può offrire niente di sensibile e di materiale, neppure la preghiera vocale o quella interiore, unico omaggio è un silenzio puro e pensiero puro (*Astinenza*, II 34, 2, p. 101 II). Ne segue l'urgenza per l'uomo, ma soprattutto per il filosofo di proporsi come fine l'assomigliare quanto più è possibile a Dio, vivere, secondo l'intelletto, una vita razionale, lungi dalle passioni e dalle iniquità – polemica velata con la fede irrazionale dei Cristiani. L'uomo, liberatosi dalla schiavitù del corpo, si nutrirà di cibo interiore (*Astinenza*, III 27, *passim*, pp. 189-192 II), non trasgredirà la legge della natura e i precetti divini, pronto a morire a difesa di essi, come fanno altri popoli – allusione al sacrificio dei martiri cristiani –, non cederà al timore che può incutere il malvagio. « Certo, il coro divino degli dei e degli uomini divini s'indignerebbe molto se ci vedesse con la bocca aperta davanti all'opinione degli uomini malvagi e temere il terrore che da essi viene a noi, noi che ogni giorno ci esercitiamo nella nostra vita a morire alle altre cose » (*Astinenza*, II 61, 8 p. 124 II): τὸ ἀποθνήσκειν τοῖς ἄλλοις, una meditazione filosofica socratica, accolta da Platone fino a Marc'Aurelio [13], che Porfirio

[12] Cfr. Sodano, *Sentenze*, 109-111 e la bibliografia ivi citata.

[13] Cfr., ad esempio, Platone, *Fedone*, 67e 4-5: « I veri filosofi si esercitano a morire, e, per essi meno che per ogni altro, la morte è causa di spavento » (cfr. *ibid.*, 80e 2-7); Epicuro, *A Meneceo*, 126 (p. 46, 12-13): « ... perché uno solo è l'esercizio del ben vivere e del ben morire » (cfr. fr. 205 Usener [p. 162, 17-21]); Marc'Aurelio, *Pensieri*, II 17, 4 (p. 16): « ... soprattutto attendendo la morte con disposizione favorevole, non vedendovi altro che la dissoluzione degli elementi di cui è formato ciascun essere vivente » (cfr. XI 3, 1, p. 124).

esprime tuttavia con tinta cristiana, ché ἀποθνήσκω costruito con il dativo non è sintassi greca, ma s'incontra, ad esempio, in Paolo, *Romani* 6,2 οἵτινες ἀπεθάνομεν τῇ ἁμαρτίᾳ (« noi che già siamo morti al peccato ») e *Galati*, 2, 19 νόμῳ ἀπέθανον (« sono morto alla legge ») [14].

4. La polemica di Porfirio contro il Cristianesimo esce allo scoperto, con dura asprezza, nell'*Adversus Christianos*. Questo ampio trattato in quindici libri, scritto, secondo Eusebio, in Sicilia, e databile probabilmente intorno al 280, negli anni immediatamente successivi alla morte di Aureliano e al suo tentativo di riproporre l'autorità imperiale attraverso una teocrazia e una religione di Stato, destinata a creare difficoltà ai Cristiani, è andato perduto [15]. Più volte proscritto e violentemente avversato

[14] Cfr. Bouffartigue, 124, 6, il quale cita ancora tre passi dell'*Astinenza* in cui è possibile intravedere echi cristiani: I 31,3 e II 46, 1 (rispettivamente, p. 66 I e p. 112 II), ove l'espressione « tunica di pelle » ricorda *Genesi*, 3, 21 (« il Signore Iddio fece per Adamo e sua moglie tuniche di pelle e li rivestì »); al di là del simbolismo metaforico e della « tradizione » che gli è dietro (cfr. Bouffartigue-Patillon, 37-41 I), non pare improbabile una consapevole eco biblica da parte di Porfirio, che si riflette nell'uso dell'aggettivo δερμάτινος e che può essere giustificata dalla sua profonda conoscenza dei testi testamentari (vd. oltre, pp. 12 sgg.). Il terzo passo è I 57, 1 (p. 89 I): « Se bisogna parlare liberamente, nulla tacendo, non è lecito raggiungere in altro modo lo scopo se non inchiodato – se conviene dirlo – a Dio (προσηλωθέντα ... τῷ θεῷ) e schiodato dal corpo e dai piaceri che ne vengono all'anima »: l'alternativa che Porfirio abbia potuto utilizzare la formula cristiana προσηλοῦν τῷ θεῷ (cfr. Bouffartigue-Patillon 41 e nota 3, ove sono riferiti passi di autori cristiani), non è affatto inverosimile.

[15] La testimonianza di Eusebio si legge in *Storia ecclesiastica*, VI 19, 2 (p. 112 II = Porfirio, *Contro i Cristiani*, zeugn. VIII p. 31): « A che bisogna dire questo, quando anche Porfirio, stabilitosi al tempo nostro in Sicilia, avendo messo mano a scritti contro di noi (συγγράμματα καθ' ἡμῶν) e cercato di calunniare con essi le Scritture divine e ricordando coloro i quali le hanno commentate, senza poter invocare la minima imputazione contro le dottrine, si mette in mancanza di ragioni ad ingiuriare e a calunniare gli esegeti, e tra essi soprattutto Origene ». Da Eusebio deriva Girolamo, *Sugli uomini illustri*, 81 ( = zeugn. XVII p. 35): « qui [i.e. Porphyrius] eodem tempore scribebat in Sicilia ». La datazione del trattato negli anni 280 tenta di conciliare la testimonianza di Eusebio (e di Girolamo) e la permanenza probabile di Porfirio in Sicilia alcuni anni dopo il suo arrivo nell'isola nel 268 (cfr. *infra*, pp. 207 sgg.) con l'attenzione che il folosofo dovette prestare costantemente all'evoluzione del movimento cristiano e all'azione politica nei suoi confronti: indubbiamente, le iniziative di Aureliano e l'editto di persecuzione che egli aveva preparato contro i Cristiani e che fu annullato per la sua morte nel 275, dovettero riproporre più concretamente il problema del pericolo che il Cristianesimo rappresentava al livello sociale e soprattutto a quello intellettuale, cui Porfirio non poteva rimanere insensibile. Diverse, comunque, le date proposte: genericamente, nelle ultime tre decadi del III secolo (Christ, 853), dopo il 268 (Labriolle, 242), dal 290 al 300 (Vigouroux, 164); più precisamente, intorno al 270 (Dodds, *Pagan*, 108-109); sulla questione

dai Padri della Chiesa agli inizi del IV secolo [16], esso tuttavia può essere ricostruito, almeno nelle linee generali e nelle tematiche principali, grazie a citazioni che si leggono in scrittori cristiani, i quali ebbero la possibilità, anche se indirettamente, di leggerne il testo [17].

Porfirio, proseguendo sulla linea delineata già nella *Filosofia oracolare*, tende ora a scalzare le fondamenta stesse del Cristianesimo, con una ermeneutica fortemente negativa ed eversiva delle Sacre Scritture, a dimostrare che intorno alla figura del Cristo, qui ancora positivamente valutata, si è creata tutta una letteratura contraddittoria [18], assurda, grossolana, non credibi-

cfr. Barnes, *Porphyry*, 433-437 e 439-441, il quale si spingerebbe fino ai primi anni del IV secolo (ipotesi poco attendibile), e la sintesi di Rinaldi, *Biblia*, 65-66.

[16] Cfr. *infra*, pp. 241-2.

[17] Girolamo, Agostino, Macario di Magnesia, soprattutto: i primi due hanno quasi certamente avuto presenti le confutazioni che del trattato di Porfirio scrissero Eusebio, Metodio di Olimpo e Apollinare di Laodicea (cfr. *infra*, p. 242). Più problematica la fonte dell'*Apocritico* di Macario, il vescovo di Magnesia, che potrebbe risalire al 400 circa, se il suo autore va identificato, come pare probabile, con l'omonimo vescovo il quale nel 403 nel sinodo della Quercia fece deporre Eraclide, vescovo di Efeso, consacrato da Giovanni Crisostomo (cfr. Fozio cod. 59 [17b] 34-8, pp. 52-53 I; Altaner, 332). Sembra certo che l'opera, la quale si articola in questioni e risposte distribuite in egual numero di capitoli successivi, rifletta soltanto un procedimento redazionale e che le *quaestiones* risalgano ad un *excerptor* (anonimo, nonostante le identificazioni proposte, ad es. da Crafer, XV, Geffcken, *Ausgabe*, 1637-1642, Frassinetti, 51-54), il quale avrebbe compilato un florilegio più o meno volgarizzato di obiezioni alle Sacre Scritture. Che questo florilegio riporti anche estratti dell'*Adversus Christianos* di Porfirio pare indiscutibile: i confronti che si possono stabilire fra alcune questioni e passi di scrittori cristiani che citano chiaramente dal trattato porfiriano – rilevati da Wagenmann, 269 sgg. prima e più compiutamente analizzati da Harnack, *Kritik*, 137 sgg. e sintetizzati in *Porphyrius*, 9 sgg. – sembrano decisivi: anche se, come par ovvio, essi non possono essere considerati citazioni letterali *stricto sensu*, ma soltanto echi contenutistici della critica porfiriana. Tali, insomma, da consentire almeno un'idea di alcuni aspetti dell'originale: con molta prudenza tuttavia, utilizzando soprattutto Macario alla luce di altre fonti più sicure. Sul complesso problema, cfr. ancora, tra gli altri, soprattutto, Labriolle, 245-251; Vigouroux, 165-166; Waelkens, 9-10; Wilken, *Christians*, 135-136 e *Criticism*, 118; Barnes, *Porphyry*, 428-430, il quale accentua le riserve sull'utilizzazione dell'*Apocriticos*.

[18] Cfr. fr. 15, 1-2 p. 50 (= *Apocritico*, II 12 p. 20, 1-3): « Ed egli [= Porfirio]... disse... che gli evangelisti erano stati inventori (ἐφευρέτας), non storici (ἵστορας) dei fatti attribuiti a Gesù »; nel fr. 58 (p. 82) è criticato il versetto neotestamentario di *Matteo* 19, 24, *Marco* 10, 25, *Luca* 18, 25, in cui a Gesù è attribuito il paradosso « è più facile che un cammello passi per la cruna di un ago che un ricco entri nel regno dei cieli »: un'esplicita condanna del ricco, anche virtuoso, e un'assoluzione incondizionata del povero, anche peccatore? Porfirio conclude (*ibid.*, linee 12-15 = *Apocritico*, III 5 p. 58, 15-17): « Perciò, queste parole a me sembra non tocchino a Gesù, se è vero che egli insegnava la regola della verità, ma ad accattoni i quali volevano che con queste sciocche parole fossero portati via gli averi di chi è ricco ». L'interpretazione dell'atteggiamento rispettoso

le, un insieme fideistico contrastante con i principi fondamentali delle dottrine elleniche, un apparato ecclesiale poco degno di fede: tutto ciò, avvalendosi dei mezzi che aveva fino ad allora sperimentati, filologia e critica storica, dialettica e capacità icastiche ed ironiche.

Respingendo l'allegorismo, invalso fin da Filone come strumento di lettura della Bibbia e perseguito sistematicamente nella scuola catechetica alessandrina da Clemente e da Origene [19], e mettendo a profitto la sua larga conoscenza dei testi profetici riconosciutagli financo dal cristiano Teodoreto [20], Porfirio proce-

del Cristo anche in Harnack, *Kritik*, 111 e 135, Geffcken, *Ausgang*, 65 e *Apologeten*, 303 e nota 4, Bidez, 77, Duchesne, 554 (*contra*, Labriolle, 280-281).

[19] A conclusione dell'interpretazione allegorica di *Genesi* 11, 1-9, Filone infatti scrive (*La confusione delle lingue*, 190, pp. 148-9): « Coloro i quali tengono dietro soltanto al senso letterale del testo e al suo significato immediato pensano che qui sia descritta la genesi delle lingue greche e barbare. Pur non muovendo loro nessuna accusa... li esorterei a non star fermi a questa esegesi ma a passare alle interpretazioni allegoriche, ritenendo che la lettera delle Sacre Scritture rassomiglia all'ombra dei corpi e che i significati misteriosi che si sprigionano da esse sono la vera realtà ». Contro l'allegoria biblica, largamente diffusa dopo Paolo nelle Chiese e nell'apologetica cristiana, a volte degenerando in eccessive sottigliezze per sfuggire alle critiche derisorie dei razionalisti, era insorto, all'incirca un secolo prima, già Celso, sottolineando la « follia sorprendente ed assolutamente insensata » con cui gli allegoristi accostavano tra loro « cose che in nessun modo e per nessuna ragione possono essere avvicinate fra loro » (Origene, *Contro Celso*, IV 51, 5-6, p. 314 II). Ma Porfirio, in un clima religioso profondamente mutato per il progressivo proselitismo e per la più accentuata spinta degli intellettuali cristiani, dovette più accanitamente di Celso intervenire nella polemica contro gli allegoristi biblici, in primo luogo Origene, accusandoli di aver usurpato la cultura greca. Ne siamo informati da Eusebio, il quale cita *ad litteram* il passo seguente del III libro del Κατὰ Χριστιανῶν (*Storia ecclesiastica*, VI 19, 4-9, p. 114-116 II = fr. 39, 11-40, p. 64-65): « Alcuni, desiderosi di trovare una spiegazione della banalità delle Scritture giudaiche, senza tuttavia ricusarle del tutto, hanno fatto ricorso ad interpretazioni incompatibili e senza accordo con quel che è stato scritto, le quali non tanto danno una spiegazione soddisfacente per gli estranei quanto mirano all'approvazione e all'elogio per i loro seguaci. Essi, infatti, vantano come enigmi le cose che, in Mosè, sono dette chiaramente e le proclamano pomposamente come oracoli pieni di misteri nascosti e, dopo aver ammaliato con i fumi dell'orgoglio il senso critico dell'anima, introducono le loro interpretazioni... Questa specie di assurdità viene da un uomo... Origene... greco, allevato negli studi greci, egli è andato ad arenarsi sull'audacia barbara... nella sua condotta viveva da cristiano e contrariamente alle leggi, ma riguardo alle opinioni sulle cose e sulla divinità era greco e trasferiva l'arte dei Greci alle favole straniere... avendo conosciuto da essi [i.e. Platone, Numenio, Cronio, ecc.] il metodo allegorico dei misteri dei Greci l'applicò alle Scritture giudaiche ». Per l'antiallegorismo biblico di Porfirio, cfr. Vigouroux, 170-171; Labriolle, 263-264; Dodds, *Pagan*, 130-131.

[20] Cfr. *Terapeutica delle malattie elleniche* VII 36, p. 305, 12-14 II (= fr. 38, p. 64): « Porfirio che li (i.e. i libri profetici) aveva letti attentamente — infatti, trascorse molto tempo su di essi quando ordiva la sua opera contro di noi — ... ».

dette ad una critica rigorosa dell'Antico Testamento. Il suo più stretto letteralismo l'indusse ad irridere il profeta Osea perché si era unito ad una prostituta, a canzonare la storia di Giona il quale era rimasto tre giorni e tre notti nel ventre di una balena e a prendersi gioco di *Giobbe* 10, 13, il quale afferma che a Dio nulla è impossibile[21].

[21] Che Porfirio si rifiutasse d'intendere allegoricamente *Osea* 1, 2-9, dove il profeta Osea, per ordine del Signore, prende in moglie la prostituta Gomer e genera da essa tre figli (simbologia, secondo la letteratura cristiana, di Israele e dei destini del suo popolo), sembra debba risultare da Girolamo, *Commento ad Osea*, I 1 (p. 14, 302-307 = fr. 45, p. 74), dove l'allusione a Porfirio è trasparente – sua è la metodologia e Girolamo, anche se non direttamente, conosceva il suo trattato: « Se poi qualche spirito polemico, soprattutto fra i pagani, non vorrà intendere figuratamente ciò che è detto e irriderà il profeta unitosi ad una prostituta obiettandogli... Se poi qualche interprete litigioso non vorrà accettare questo che abbiamo detto, ma intenderà che una meretrice di nome Gomer figlia di Deblaim procreò un primo e un terzo figlio maschio, una seconda, tra di essi, femmina, pretendendo che la Scrittura significhi quel che si legge, risponda allora in che modo... ». La canzonatura di Giona inghiottito, anch'egli per volontà del Signore, da un cetaceo (*Giona* 2, 1-11) – in cui *Matteo* 12, 39-40 vede un « segno » della sepoltura del Cristo – è con molta probabilità testimoniata da Agostino, *Lettera 102*, 30 (p. 570, 9-18), l'ultima delle sei « quaestiones » proposte a lui dal presbitero Deogratias, il quale attestava la paternità porfiriana di alcune di esse: tra lo scetticismo di Agostino il quale stenta a credere che Porfirio, da lui altrove esaltato (cfr. *ibidem*), abbia potuto trascendere a critiche piuttosto ingenue (cfr. nota alla lettera: « non eum esse arbitror Porphyrium Siculum illum, cuius celeberrima est fama »). Scetticismo espresso all'inizio della « quaestio », « nec ipsa quasi ex Porphyrio sed tamquam ex irrisione Paganorum »: un'implicita ed indiretta affermazione che la « quaestio » risale a Porfirio. Del resto, sembra che anche Girolamo nel suo *Commento a Giona* II 1 (p. 224, 56-226, 76), pur nell'indefinito « quidam », possa alludere al Neoplatonico. Questi, ad ogni modo, rilevava l'incredibilità del fatto (ἀπίθανον *est et incredibile*) e si domandava anche cosa volesse significare la pianta di ricino nata e cresciuta sopra Giona, dopo che il profeta ebbe convertito Ninive (*Giona* 4, 6). Su un terreno ancora più sicuro si basa la critica di Porfirio a *Giobbe* 10, 13: « Questo avendo in te stesso, so che tutto puoi, e niente ti è impossibile »: la testimonianza è di Didimo Cieco, un esegeta cristiano di Alessandria del IV secolo, il quale, nel suo *Commentario a Giobbe*, scoperto in un papiro di Tura nel 1941 (cfr. Moraldi, 401-407), scrive: « Alcuni infatti, e tra essi c'è anche Porfirio e gente simile a lui, sostengono sofisticamente che se ogni cosa fosse possibile a Dio, allora Dio potrebbe anche mentire » (cfr. Hagedorn-Merkelbach, 86). La conferma in Macario IV 24, p. 204, 21-26 (= fr. 94, 19-24, p. 102), una « quaestio » sulla risurrezione della carne, in cui, tra l'altro, è detto: « Ma mi dirai: "Dio può tutto". Questo però non è vero. Dio non può tutto... non può diventare cattivo anche se lo vuole, né può peccare perché è essenzialmente buono ». La coincidenza aporetica è sostanzialmente identica e l'aporia razionalistica di Porfirio si allinea a quella di Plinio il Vecchio, il quale (*Storia naturale*, II 27, p. 16) elenca tutto ciò che a Dio è impossibile (e alcuni articoli si rileggono in Macario), di Galeno, di Celso (cfr. Wilken, *Christians*, 161), dello stesso Origene (cfr. Labriolle, 277 e nota 1): a Porfirio, tra gli altri, sembra alluda Eusebio, *Preparazione evangelica*, I 3, 1 (p. 10, 9-11 I): « ... dopo di aver dapprima dimostrato che sono dei sicofanti coloro i quali pretendono che noi non abbiamo niente da offrire a dimostrazione, ma che ci fondiamo su una fede irrazionale ».

Il senso critico della storia gli consentì di respingere l'autenticità del *Pentateuco*, i libri attribuiti a Mosè [22], e di dimostrare false le profezie di Daniele, ritenendone il libro uno pseudoepigrafo Maccabeo. L'anonimo, vissuto nel II secolo a.C., aveva in realtà narrato episodi storicamente accaduti al tempo di Antioco Epifane e della persecuzione degli Ebrei, sicché il presunto Daniele profetava *post eventum* e falsa doveva quindi rimanere anche la profezia dell'avvento di un Messia, di Cristo [23]. Questa dimostrazione, che la critica storica moderna, anche di parte cristiana, ha in generale riconosciuta esatta [24], da Porfirio largamente documentata con l'aiuto di molteplici fonti storiche [25], gli consentiva di raggiungere due notevoli obiettivi: provare l'in-

[22] Cfr. fr. 68, 3-6 (p. 87), un passo che Macario di Magnesia (*Apocritico*, III 3, p. 54, 3-6) ha probabilmente echeggiato da Porfirio: « Di Mosè tuttavia niente si conserva: si dice che tutte le sue opere siano state bruciate, insieme con il Tempio. Tutto ciò che va sotto il nome di Mosè fu scritto successivamente, compilato in maniera poco esatta millecentottanta anni dopo la sua morte da Esdra e da coloro che gli erano intorno »: un probabile riferimento all'apocrifo IV (*Esdra* 14, 21-25), in cui Esdra scrive che, bruciata la Legge, Dio gli comandò di appartarsi per quaranta giorni per scrivere ciò che gli avrebbe dettato (cfr. Rinaldi, *Biblia*, nro 20 p. 189).

[23] Nel prologo al *Commento a Daniele* (p. 771, 1-8 = fr. 43 (A), p. 67, 1-6), Girolamo sintetizza così il contenuto generale della ricostruzione critica di Porfirio: « Porfirio scrisse il dodicesimo libro contro il profeta Daniele, sostenendo che esso non fu composto da quello stesso sotto il nome del quale fu intitolato, ma da un tizio il quale sarebbe vissuto nella Giudea al tempo di Antioco che fu soprannominato Epifane, e che non tanto Daniele aveva profetizzato il futuro quanto aveva raccontato il passato; infine, tutto ciò che aveva detto fino ad Antioco conteneva storia autentica e se qualche congettura aveva fatto al di là di esso, aveva detto il falso, perché non conosceva il futuro ».

[24] Cfr., ad es., Vigouroux (il sacerdote di S. Sulpicio, autore de *I libri santi*), 173: « Nous voyons que le philosophe néoplatonicien avait saisi, avec une rare pénétration, le sens véritable de plusieurs passages », giudizio ripetuto da Labriolle, 267-268; Dodds, *Pagan*, 127: « ... in his best he [i.e. Porphyry] is an impressive critic... he anticipated modern scholars in dating the Book of Daniel... »; Croke, 172: « ... Porphyry proved what we accept as definitive today, namely that Daniel was written in the time of the Maccabean resistance (167-164 B.C.)... »; Wilken, *Christians*, 138: « What Porphyry wrote about Daniel was so revolutionary and so disturbing to Christian interpreters, that his critics sought to refute him in detail and at lenght »; *ibid.*, 142: « On the central point... Porphyry had the stronger case » (cfr. *Criticism*, 129).

[25] Girolamo nel prologo al commento al libro di Daniele (p. 775, 86-91 = fr. 43 (C), p. 68) scrive che Porfirio, per comprendere l'ultima parte del libro del profeta, aveva consultato numerosi storici: Polibio, Posidonio di Apamea, Diodoro Siculo, Girolamo di Cardia (autore di un'opera sui successori di Alessandro Magno), Sutorio Callinico di Petra, contemporaneo del Neoplatonico, il quale scrisse una storia alessandrina in dieci libri, dedicata a Zenobia, la Cleopatra di Palmira (cfr. Suda x 231, p. 20, 10-11 III = FGrH 281 T 1, p. 159, 16-17 III A e commento *ibid.*, p. 365, 10-25 IIIa) e ancora Claudio Teone e Andronico soprannominato Alipio, ambedue d'incerta datazione (cfr. Barnes, *Porphyry*, 434 e nota 4).

fondatezza dei calcoli e delle conclusioni di numerosi autorevoli apologisti ed esponenti della Chiesa i quali si erano impegnati a far quadrare le profezie con la nascita del Cristo e la distruzione del tempio di Gerusalemme [26], e al tempo stesso sfatare la leggenda di un Daniele eroico, che tanto appassionava le comunità cristiane e che fu tra le effigi rappresentate sulle pareti delle prime catacombe [27].

[26] Cfr. specialmente Croke, 174-175 con la bibliografia citata nelle note e Wilken, *Christians*, 339-340. Mi limito qui a ricordare Tertulliano, il quale discusse della cronologia nel libro VIII dell'*Adversus Judaeos*, Ippolito di Roma, che scrisse un commentario su Daniele, l'esegesi cattolica più antica che sia giunta a noi e databile negli anni 202-204 (cfr. Bardy, *Daniel*, 10), Clemente di Alessandria, accusato da Girolamo (*Commentario a Daniele*, III 9, 24, p. 880, 464-474) di trattare troppo sbrigativamente il problema, Origene (IX libro degli *Stromateis*: un'interpretazione sostanzialmente allegorica: cfr. Grant, *Stromateis*, 288-9), e soprattutto Giulio Africano; questi dedicò un'opera specifica al problema delle settanta settimane profetizzate dall'arcangelo Gabriele a Daniele (cfr. *Daniele* 9, 24): cfr. *Cronografie*, XVIII [PG 10, 93] = fr. 50, p. 306, 1-3: « di questi argomenti abbiamo trattato a parte e più accuratamente nel libro sulle settimane e su questa profezia », e concluse che questo periodo andava dal ventesimo anno del regno di Artaserse, calcolando secondo gli anni lunari ebraici (cfr. *Cronografie*, XVI [PG 10, 81-83] = fr. 50, p. 301, 15-17: ἀπὸ δὲ Ἀρταξέρξου αἱ ἑβδομήκοντα ἑβδομάδες εἰς τὸν ἐπὶ Χριστοῦ συντελοῦνται χρόνον κατὰ τοὺς Ἰουδαίων ἀριθμούς).

[27] A differenza di Celso, il quale si era limitato a sottolineare con una certa ammirazione l'eroica figura di Daniele sfuggito ai leoni (cfr. *Daniele* 6, 17-24, e Origene, *Contro Celso*, VII 53, 23 e 57, 16-17, pp. 140 e 146), Porfirio dedicò al libro di Daniele e alle sue profezie tutto il libro dodicesimo del suo trattato (cfr. *supra*, p. 15 e nota 23): forse anche il tredicesimo, perché Girolamo nel *Commentario su Matteo*, 24, 16 (p. 192, 105-109 II) scrive: « A proposito di questo passo, cioè dell'abominazione della desolazione installata nel luogo santo, di cui ha parlato il profeta Daniele, Porfirio nel tredicesimo libro della sua opera ci ha abbondantemente calunniati ». E fu, la sua, una trattazione dettagliata, particolareggiata, forse sezione per sezione, come pare si debba desumere dalle citazioni di Girolamo, raccolte da Harnack sotto il nro 43 (p. 69-73): cfr. Rinaldi, *Biblia*, nri 241-243, 245-246, 248-249, 251-252, 254-280 (pp. 338 sgg.). E non dovette, Porfirio, limitarsi soltanto ad un'analisi dei fatti storici, ma ricorrere anche all'arma della filologia, che aveva imparato ad usare presso Longino. Infatti, a proposito della storia di Susanna e dei due anziani e dell'intervento di Daniele (*Daniele* 13, 54-59 = Susanna 54-59), egli – informa Girolamo (*Commentario a Daniele*, Prologo p. 773, 45-51 = fr. 43 B, p. 68, 19-23) – ne sosteneva l'origine greca, non ebraica, individuando nelle parole ὑπὸ σχῖνον (« sotto un lentisco ») / σχίσει σε μέσον (« [Dio] ti dividerà nel mezzo ») e ὑπὸ πρῖνον (« sotto un leccio ») / πρίσαι σε μέσον (« per tagliarti nel mezzo ») un giuoco etimologico tipicamente greco ed estraneo all'ebraico; di qui la deduzione di Porfirio nella versione di Girolamo: « Il libro di Daniele è evidentemente fittizio e non si trova presso gli Ebrei ma è stato inventato in lingua greca ». Ed è probabile anche che Porfirio traesse incentivo alla sua tesi sulla vicenda di Susanna da Giulio Africano, il quale – informa Eusebio (*Storia ecclesiastica*, VI 31, 1, p. 133 II) – non sapendo « se essa fosse vera oppure inventata », ne scrisse in una lettera ad Origene, il quale « gli rispose molto compiutamente » (il testo delle due lettere nelle pp. 53-62 di Reichardt). Del resto, precedenti sembra si debbano individuare anche per l'esegesi porfiriana del libro di Daniele: cfr. Casey, 15-33, specie 23, il quale ne segnala notevoli coincidenze con esegeti siriaci sicché retroterra di Porfirio sarebbe stata una tradizione giudaica e cristiana della Siria, la quale all'Anticristo della tradizione occidentale sostituiva Epifane IV e la storia ellenistica.

Non meno insidiosa la critica di Porfirio ai testi neotestamentari: di essi doveva essere dimostrata l'infondatezza, la mancanza di ogni attendibilità, l'assenza di credibilità come testimonianza di fatti veramente accaduti, su cui era stata costruita una fede e una religione, che era necessario minare nelle sue fondamenta. Questo tema generale bisognava svolgerlo rilevando i lati negativi degli Evangeli, le loro contraddizioni, le loro assurdità, l'ignoranza stessa dei loro autori, l'incertezza, la menzogna.

In una lettera a Pammachio scritta nel 395 o 396, Girolamo sottolinea incidentalmente che « è proprio degli empi, Celso, Porfirio, Giuliano, accusare di falso gli evangelisti » (*Lettera*, 57, 9, p. 67, 5-7 = fr. 2, p. 46) e Macario di Magnesia, in parte confermato ancora da Girolamo, ripropone la critica di Porfirio a *Marco* 6, 48-51, la tempesta sul lago Tiberiade, la comparsa del Cristo che cammina sulle acque, le onde da lui placate: la narrazione di Marco, confermata da *Matteo* 14, 24-32, era un'esagerazione tendenziosa, che, presentando come mare un piccolo lago, difficilmente mosso dai venti, mirava ad attribuire al Cristo un miracolo sorprendente: « da storie infantili di questo genere abbiamo imparato a conoscere che l'evangelo è una scena sofisticata (σκηνὴν σεσοφισμένην) » (*Apocritico*, III 6, pp. 60-61 = fr. 55, pp. 80-81). Questa la conclusione.

La visione apocalittica di *Giovanni* 12, 31 « ora è il giudizio di questo mondo, ora il principe di questo mondo sarà gettato fuori » induce Porfirio, secondo la versione di Macario (II 15, p. 25, 3-6), a negare qualunque validità alle affermazioni degli Evangeli, attribuibili, per la loro oscurità, « a donne, non ad uomini », e a concludere « se volessimo esaminare nei dettagli passi di questo genere, troveremo infinite narrazioni oscure, che non hanno affatto nessun significato ». Una sfiducia generale, quindi, negli scritti degli Evangelisti, i quali non conoscono essi stessi i testi sacri: *Matteo* 13, 35, a proposito delle parabole dette dal Cristo, aveva scritto che così facendo egli adempiva ciò che era stato profetato da Isaia « aprirò la mia bocca in parabole », ma Porfirio – che Girolamo, il quale riferisce l'aporia (*Trattato sul salmo* 77, p. 66, 73-77 = fr. 10, p. 49), qualifica di

empietà – accusava Matteo d'ignoranza, perchè il versetto non era di Isaia, ma di Asaf (cfr. *Salmo* 77, 2: ἀνοίξω ἐν παραβολαῖς τὸ στόμα μου): e intanto la lezione διὰ 'Ησαίου il filologo Porfirio l'aveva certamente rintracciata in qualche manoscritto dell'Evangelo di Matteo, perchè essa non solo ritorna in alcuni codici, ma proprio Girolamo ne è testimone e tenta di giustificare l'errore [28].

E non solo Matteo, ma anche *Marco* non conosceva i testi sacri. All'inizio del suo Vangelo (1, 2-3), confermando con una profezia la venuta del Battista, egli ricorda: « Come è scritto nel profeta Isaia "ecco, io mando il mio messaggero davanti a te il quale preparerà la tua strada. Voce di uno che grida nel deserto: preparate la strada del Signore, fate retti i suoi sentieri", si presentò Giovanni a battezzare nel deserto ». Porfirio – secondo Girolamo (*Trattato sull'evangelo di Marco*, 1, 2 p. 452, 30-6 e *Commento su Matteo*, 3, 3 p. 90, 9-15 I = fr. 9, p. 48), il quale anche questa volta ne sottolinea l'empietà e la « rabbia sfogata » (*rabiem suam evomuit*) contro i Cristiani – annotava nel XIV libro del suo trattato l'inesperienza degli Evangelisti non solo nelle scienze profane ma anche nelle divine scritture, perchè Marco attribuiva ad Isaia parole solo in parte sue (cfr. *Isaia* 40, 3 φωνὴ βοῶντος ... τοῦ θεοῦ ἡμῶν), mentre le altre appartengono a Malachia (cfr. *Malachia* 3, 1 ἰδοὺ ... πρὸ προσώπου μου). Girolamo, posto davanti alla difficoltà, cerca ancora una volta di difendere Marco rifugiandosi nel solito errore dei copisti che avrebbero aggiunto il nome di Isaia: ma la lezione ἐν τῷ 'Ησαίᾳ τῷ προφήτῃ, su cui Porfirio basava la sua critica, è nei codici più autorevoli e l'emendamento ἐν τοῖς προφήταις che si legge in alcuni manoscritti tardi potrebbe anche essere stato suggerito per superare la difficoltà che Porfirio aveva sottolineata [29].

[28] Cfr. *Commentario su Matteo*, 13, 35, p. 284, 259-270 I: « Io ho letto in alcuni codici – e un lettore diligente potrebbe forse ritrovarlo – nel passo in cui noi abbiamo adottato la lezione (e così è anche nell'edizione vulgata) "perché si adempisse ciò che disse il profeta" che ivi è scritto "ciò che disse il profeta Isaia". Siccome queste parole non si trovavano affatto in Isaia, io penso che successivamente Isaia fu soppresso da persone avvedute. Ma a me sembra che il testo primitivo recasse "ciò che disse il profeta Asaph" (ché il salmo 77, da cui è stata presa questa citazione, è messo sotto il nome del profeta Asaph) e che il primo copista non comprese il nome di Asaph, e credette in un errore di chi aveva copiato e corresse con il nome di Isaia, che gli era più famigliare ».

[29] Cfr. Crafer, *Work*, 496-497.

Anche le contraddizioni che si rilevano qua e là tra gli Evangelisti e a volte nello stesso Evangelista concorrono a sminuire e a vanificare il credo nei loro scritti e a rendere poco credibili le basi del Cristianesimo. Giovanni, ad esempio, scrive in 7, 8 che Cristo esorta i discepoli ad andare nella Giudea e partecipare alla festa delle Capanne: egli non ci sarebbe andato « perché – dice – il mio tempo non è ancora compiuto ». Ma poco dopo, in 7, 10, Giovanni aggiunge: « Ma andati i suoi fratelli alla festa, allora vi andò anche lui; non apertamente: ma quasi di nascosto ». « Latrat Porphyrius, inconstantiae ac mutationis accusat » – scrive Girolamo (*Contro i Pelagiani*, II 17 (PL 23, col.553 = fr. 70, p. 89), il quale si arrampica questa volta su una spiegazione piuttosto ingenua: Porfirio ignora che tutti gli scandali vanno attribuiti alla carne.

*Marco* 16, 16 e *Giovanni* 3, 18 enunciano la condanna eterna del Cristo per chi non crede: *Matteo* 7, 2 invece gli fa dire « con la misura con cui misurate sarete misurati »: che senso può avere la minaccia di una pena eterna, dal momento che sarà inflitto un castigo secondo una data misura, circoscritta necessariamente in un certo spazio di tempo? Questa l'obiezione di Porfirio. Agostino, che ne riferisce la « quaestio » (*Lettera 102*, 22, p. 563, 24-564, 6 = fr. 91, p. 100) cerca di risolverla con una discussione piuttosto articolata sul concetto di misura e di eternità.

Particolare attenzione Porfirio sembra abbia riservato nel Κατὰ Χριστιανῶν a Pietro e a Paolo: e non senza ragione, ché il primo rappresentava agli occhi dei Cristiani la pietra su cui Cristo aveva edificato la sua Chiesa, l'apostolo al quale erano state affidate le chiavi del Cielo e il potere di legare e sciogliere sulla terra; il secondo poteva apparirgli – suggerisce Harnack[30] – per la sua cultura e la sua missione e per il suo giudaismo un antagonista da contrastare in nome degli ideali ellenici. E così, di Pietro, di questo « corifeo » dei discepoli, che, prima di lui, Celso non aveva esitato a definire un impostore[31], Porfirio sottoli-

[30] Cfr. Harnack, *Kritik*, 134 e *Mission*, 522 II.

[31] A Pietro, infatti, è molto probabile alluda Celso (cfr. Labriolle, 256-257) quando, parlando della risurrezione del Cristo il quale mostra i segni della sua passione e le

nea il comportamento illogico e incoerente. In *Atti* 5, 1-11 si narra di Anania e di sua moglie Saffira spinti a morte dai rimproveri minacciosi di Pietro: avevano venduto il loro terreno e invece di consegnare agli apostoli tutto il ricavato, come aveva fatto poco prima Barnaba, ne avevano conservato una parte per le loro necessità. Porfirio – riprende dal suo *excerptor* Macario di Magnesia (*Apocritico*, III 21, p. 101, 1-10 = fr. 25, p. 55) – rileva, nel comportamento disumano di Pietro, l'incoerenza di chi non rispettava il precetto del Cristo di perdonare settanta volte sette, ammesso che i due avessero realmente peccato: non solo, ma anch'egli, Pietro, aveva spregiato la legge divina, il giudizio universale e la risurrezione dei morti, quando, mentendo, aveva giurato tre volte di non conoscere il Cristo. Girolamo, il quale ritorna sull'episodio nella lettera alla nobile vergine Demetriade, sostiene, contro l'accusa di Porfirio (ché questi è molto probabilmente lo « stultus philosophus » cui egli accenna), che Pietro non aveva affatto invocato la morte di Anania e Saffira: egli « in spirito profetico » si era limitato ad annunziare loro il giudizio di Dio perché la loro punizione potesse servire d'insegnamento agli altri (*Lettera 130*, 14, p. 185, 12-6).

Anche nei confronti di Paolo non mancano le accuse di illogica incoerenza [32], ma la polemica di Porfirio tende a volte a spo-

mani trafitte dai chiodi, si domanda (Origene, *Contro Celso*, II 55, 19-26 pp. 414-416 I): « Chi vide questo? Un'esaltata – dite voi – e forse qualche altra vittima dello stesso incantesimo, sia che per una certa disposizione abbia avuto un sogno e che secondo il suo desiderio nella sua immaginazione sconvolta abbia avuto una rappresentazione fantastica – cosa che è avvenuta già ad innumerevoli altri – o, piuttosto, che egli abbia voluto con questo racconto prodigioso colpire la mente degli altri e, con questa impostura, aprire la via ad altri ciarlatani ».

[32] Qualche esempio. In *Atti* 22, 3, parlando ai Giudei, Paolo si dichiara Giudeo, ma subito dopo (*Atti*, 22, 27), davanti al tribuno dice di essere cittadino romano: quasi dica di non essere né l'uno né l'altro – commenta Porfirio nella riproposizione del suo trattato che ne fa Macario –, volendo apparire nello stesso tempo l'uno e l'altro; una doppiezza indicativa che Paolo era abituato a mentire, nonostante in *Romani* 9, 1 affermi: « Dico la verità in Cristo, non mento e la mia coscienza me ne dà testimonianza nello Spirito Santo » (*Apocritico*, III 31, p. 126, 1-19 = fr. 28, pp. 57-58). In *1 Corinzi* 7,1.7.8 Paolo elogia la verginità (« è cosa buona per l'uomo non toccare donna... vorrei che tutti fossero come me... ai non sposati e alle vedove dico: è cosa buona per loro rimanere come sono io »), invece in *1 Timoteo* 4, 1-3, parlando di apostati della fede, sedotti dall'ipocrisia di impostori, dice: « Costoro vieteranno il matrimonio », considerando così blasfema la verginità; in *1 Corinzi* 7, 25, infine, afferma: « Quanto alle vergini, non ho alcun comando del Signore »: così, Paolo « arma contro se stesso una gigantomachia di parole » – questo il commento di Porfirio riferito da Macario (*Apocritico*, III 36, p. 131,

starsi su un livello più elevato, dottrinario: contro l'escatologia paolina, i destini ultimi dell'universo e il giudizio universale delineati dall'apostolo, contro la visione del Cristo che scende dal cielo, dei morti che risuscitano dai loro sepolcri e dei vivi che insieme con loro si levano sulle nubi [33], il Neoplatonico afferma con forza l'immutabilità e l'eternità del cosmo, la perfezione del creato e l'ordine razionale dell'universo [34]. S'intravede, nella critica serrata, un'incompatibilità radicale, una distanza abissale tra due concezioni e due educazioni tra loro diversissime.

1-12 = fr. 33, p. 60). In *Romani* 7, 12 e 14 Paolo afferma la santità e la spiritualità della Legge, mentre in *1 Corinzi* 15, 56 la Legge è diventata la forza del peccato. Ad essa egli, su invito di Giacomo e dei fratelli di Gerusalemme, obbedisce entrando nel tempio e purificandosi (*Atti*, 21, 17-26) e intanto in *Galati*, 3, 1-5 rimprovera aspramente i Galati di seguire i comandamenti della Legge, non quelli della predicazione evangelica: tutto questo – commenta Porfirio nella versione di Macario – non solo è prova di ἀπαιδευσία, ma anche di perversità morale (*Apocritico*, III 33 e 34, p. 128, 1-16 e 129, 1-8 = fr. 30 e 31, p. 59).

[33] Questa la visione del giorno in cui il Signore verrà sulla terra per risuscitare i morti e « rapire » nel cielo i vivi che Paolo proclama in *1 Tessalonicesi* 4, 13-18, perché i fratelli di Tessalonica non si affliggano come gli altri per i loro morti. La critica di Porfirio, così come è espressa da Macario (*Apocritico*, IV 2, pp. 159-160 = fr. 35, pp. 61-62), procede serrata, tra l'ironia e lo scetticismo, prevalentemente volta all'*adynaton* che un vivente possa, assumendo la natura di un volatile, travalicare i cieli « servendosi del veicolo di una nube »: questo significherebbe rompere l'ordine naturale stabilito fin dal principio dal Demiurgo e, se il Logos di Dio consentisse ciò, trasgredirebbe l'equilibrio armonico e la norma da lui stesso creata. Ed è sorprendente notare che parte di questa argomentazione porfiriana ritorni nel cristiano Eusebio, il quale l'utilizza contro il pagano Apollonio di Tiana: cfr. ad es. *Contro Ierocle*, 6, 19-24, p. 112: « ... né, al contrario, l'umile abitante della terra può levarsi in alto. Perciò, anche la razza mortale degli uomini, dotata di un'anima e di un corpo, è circoscritta da limiti divini. Di conseguenza, nessuno di coloro che sono sulla terra potrebbe mai attraversare l'aria con il suo corpo... ».

[34] All'affermazione di *1 Corinzi* 7, 31 « passa la figura di questo mondo » – un'esortazione di Paolo ad essere vigili, a non rimanere attaccati alle preoccupazioni del momento, perché altre sono le realtà vere –, Porfirio, anatomizzando il versetto, isolandolo cioè dal suo contesto e leggendolo con spirito razionalista e legato alla lettera, così replica secondo il testo ricostruito da Macario di Magnesia (*Apocritico*, IV 1, p. 138, 5-16 = fr. 34, 5-15, p. 61): « come la figura di questo mondo potrebbe passare? Chi sarà colui che la farà passare e a quale scopo? Se sarà il Demiurgo, egli sarà accusato di turbare e di alterare un insieme stabilmente costituito. E se ne cambierà la figura per migliorarla, egli rimane ancora in stato di accusa perché al momento della creazione non trovò una forma adeguata e appropriata all'universo, ma lo fabbricò imperfetto, privo di una sistemazione migliore. Donde, dunque, bisogna sapere che l'essenza dell'universo si trasformerebbe in qualcosa di bello, al momento della sua tarda fine? Quale vantaggio procurerebbe un cambiamento nell'ordine dei fenomeni? Se veramente la condizione del mondo visibile è lugubre e tale da ispirare tristezza, un concerto di proteste si deve levare contro il Demiurgo, un concerto di giuste accuse perché dispose gli elementi dell'universo in una maniera così spiacevole e turbativa del carattere razionale della natura e perché, accortosene, decise di cambiare il tutto ».

Né Porfirio si limitò a criticare affermazioni specifiche di ciascuno dei due principi della Chiesa. Egli fu il primo polemista (così Pierre de Labriolle, 261) che diede particolare rilievo al conflitto insorto ad Antiochia fra Paolo e Pietro sul metodo dell'evangelizzazione. Paolo narra l'episodio in *Galati* 2, 11-16: egli aveva affrontato Cephas alla presenza di tutti, rimproverandogli che « non si comportava rettamente secondo la verità del vangelo » allontanandosi dai Gentili con i quali dapprima viveva e mangiava, ora che erano arrivati da Gerusalemme alcuni cristiani circoncisi seguaci di Giacomo: Pietro temeva di scandalizzarli frequentando i Gentili: « l'uomo – insorse Paolo – non è giustificato dalle opere della Legge, ma soltanto per mezzo della fede in Gesù Cristo » (*Galati* 2, 16): con il suo comportamento Pietro ostacolava la conversione dei Gentili. La critica di Porfirio, svolta nel I libro del suo trattato, dovette essere piuttosto articolata e aspra, stando allo spazio e al tono irriverente che le riserva Girolamo, sia nel suo commento alla lettera paolina sia in un'epistola scritta ad Agostino sia ancora nel commentario su Isaia [35]: e, tra le righe di Girolamo, al di là degli epiteti e delle espressioni colleriche (« scellerato », « bestemmiatore ») è possibile cogliere ancora i concetti fondamentali. Porfirio sottolineava l'errore di Pietro il quale non avrebbe proceduto rettamente nell'evangelizzazione, la protervia e la presunzione e l'orgoglio di Paolo, il quale, geloso delle virtù di Pietro, avrebbe inteso umiliarlo, costringendolo ad ammettere di aver agito male, e – soprattutto – la falsità e la menzogna della dottrina che i due apostoli professavano, che risulterebbe dalla controversia e dal dissidio: i discepoli non concordavano nel loro insegnamento e all'inizio la conflittualità e la divisione regnava all'interno della Chiesa. Girolamo cercherà di ridimensionare il contrasto fra i due apostoli, riducendolo ad una simulazione diplomatica, nel senso che essi solo apparentemente erano in contrasto, ma, in realtà, erano d'accordo nella loro azione di proselitismo e opponendosi così a quegli esegeti i quali volevano vedere in Cephas

[35] Cfr. *Commentario a Galati*, Prologo e 2, 11, coll. 310-311 e 341 = fr. 21A, 1-8, p. 53; *Lettera 112*, 6 e 11, p. 23, 18-27 e p. 30, 7-14 = fr. 21B, p. 53; *Commentario su Isaia* XIV 53, 12 p. 597, 29-31 = fr. 21D, p. 53.

una persona diversa da Pietro perché questi, il principe degli apostoli, non apparisse in errore. Ma Agostino non sarà d'accordo con Girolamo: innanzi tutto perché la « simulatio » non può essere prerogativa di uomini di fede e perciò Paolo, coraggiosamente e liberamente, diceva la verità e Pietro, da parte sua, aveva dato esempio di umiltà: « Questa – egli scrive a Girolamo (*Lettera 82, 22*, p. 375, 9-14) – avrebbe dovuto essere difesa più energicamente contro quel calunniatore di Porfirio anziché offrirgli occasione più favorevole per la sua denigrazione: con essa, egli con molto maggiore asprezza accuserebbe i Cristiani o di scrivere i loro libri o di presentare i misteri del loro Dio falsamente ». A dimostrare, ad ogni modo, l'esistenza della problematica proposta da Porfirio può valere la costatazione che ben dopo di lui la scuola di Tübingen doveva riprendere la questione dell'antagonismo fra Pietro e Paolo per dare una spiegazione delle origini del Cristianesimo.

Porfirio contesta anche i dogmi cristiani: la rivelazione storica di Gesù, ad esempio, e la risurrezione, dogmi che ripugnavano particolarmente alla sua dottrina neoplatonica e alla sua coscienza greca. In *Giovanni* 14, 6, egli leggeva le parole del Cristo: « Io sono la via, la verità e la vita. Nessuno viene al Padre se non per mezzo di me » e, secondo la testimonianza di Agostino (*Lettera 102*, 8, p. 551, 5-552, 5 = fr. 81, pp. 94-95), riprendendo una « quaestio » posta già da Celso [36], si domandava perché mai Cristo che si proclama l'unica via per giungere alla salvezza eterna fosse venuto così tardi nella storia dell'umanità: quale colpa avevano le genti innumerevoli vissute prima del suo apparire sulla terra se, non conoscendolo, non avevano avuto nessuna possibilità di salvarsi? Né vale dire – continua Porfirio – che il genere umano poteva avvalersi dell'antica legge ebraica: perché anche questa, apparsa tardi, rimase circoscritta dapprima alla Palestina e soltanto dopo Cesare o durante il suo governo penetrò lentamente anche in Italia. Perché a tanti Romani e La-

[36] Cfr. Origene, *Contro Celso*, IV 7,1-8, p. 202 II: « Non per lui Dio desidera essere conosciuto, ma per la nostra salvezza egli vuole darci conoscenza di se stesso: perché quelli che la ricevono, divenuti virtuosi, siano salvati e quelli che la rifiutano, manifestatisi malvagi, siano puniti. Ciò posto, Celso obietta: ora, dunque, dopo tanti secoli, Dio si è ricordato di giudicare la vita degli uomini, mentre prima non se ne curava? ».

tini, vissuti prima, non fu concesso di conoscere la via della salvezza?[37].

La risurrezione dei corpi. Dogma « rivoltante e impossibile » – l'aveva stigmatizzato Celso e l'idealista ascetico Plotino, pur senza nominare i Cristiani, ma ad essi alludendo, aveva scritto: « il risveglio vero dell'anima consiste nella risurrezione non insieme con il corpo, ma dal corpo »[38]. Porfirio, da parte sua, né satireggiando, come Celso, né distaccato, come Plotino, ma usando contro i testi biblici la stessa loro scrittura, si domandava scettico se la risurrezione dell'umanità sarebbe simile a quella di Lazzaro o a quella di Cristo e qual somiglianza avrebbe il corpo risorto. E rispondeva (secondo testimonia Agostino nella *Lettera a Deogratias*, il quale gli aveva posto per prima la questione: 102, 2, p. 545, 17-546, 12 = fr. 92, pp. 100-101): nel primo caso, non può esserci alcuna conformità, perché il corpo di Lazzaro – come racconta *Giovanni* 11, 39 – non si era del tutto decomposto né aveva perduto la sua identità di individuo, mentre la nostra risurrezione « verrà fuori, dopo tanti secoli, da un miscuglio di elementi »; e neppure nel secondo caso può esserci somiglianza, perché noi siamo nati da un seme umano, mentre Cristo è nato dalla vergine. Inoltre, Cristo risorto prese del cibo e mostrò le sue ferite – come riferisce *Luca* 24, 39-43 –, mentre noi risorgeremmo in stato di beatitudine, senza « alcuna lesione del corpo » – « come angeli di Dio nel cielo », scrive *Matteo* 22, 30.

5. Questo il trattato *Contro i Cristiani*: una revisione critica, fortemente polemica dei testi biblici, dettagliata, particola-

[37] Altri particolari dello stesso passo dell'*Adversus Christianos* sembra abbia indirettamente estratto Girolamo, *Lettera a Ctesifonte*, 9, p. 63, 8-18 VIII = fr. 82, p. 95: « Ed infine – obiezione che è solito muovere contro di noi il vostro camerata Porfirio – per quale ragione Dio, che è clemente e misericordioso, ha consentito che da Adamo fino a Mosè e da Mosè fino all'avvento di Cristo tutte quante le nazioni perissero nell'ignoranza della Legge e dei comandamenti di Dio? Perché né i Britanni, provincia fertile di tiranni [probabile aggiunta di Girolamo: cfr. Harnack, *Porphyrius*, 95, e la più ampia discussione di Barnes, *Porphyry*, 435-437], né i popoli della Scizia né alcuna delle nazioni barbare fino all'Oceano e ai dintorni avevano conosciuto Mosè e i profeti. Quale necessità ci fu che egli venisse alla fine dei tempi e non prima che perisse una moltitudine innumerevole di uomini? ».

[38] Cfr. Origene, *Contro Celso*, V 14, 9 (p. 48 III); Plotino, *Enneade*, III 6, 6, 71-72 (p. 346 I).

reggiata, minuziosa, nella quale Porfirio s'impegnò con grande energia, servendosi largamente di una profonda conoscenza testuale e prospettando di alcuni problemi soluzioni filologiche e storiche nuove e così sovversive che i Padri della Chiesa sia nel IV che nel V secolo ritennero di dover intervenire con urgenza e con numerosi scritti, per impedire che le idee proposte avessero conseguenze negative per il Cristianesimo, a livello popolare come intellettuale, non nascondendo, a volte, come nel caso di Girolamo, disappunto e rancore [39]. Ed è da credere anche che l'opera di Porfirio potette, in un certo senso, fiancheggiare o per lo meno confortare i circoli politici che, avversi alla nuova religione, cercarono, sullo scorcio del secolo III, di serrare le file per un attacco decisivo contro di essa [40]. Certo è tuttavia che, come nelle opere che precedettero l'*Adversus Christianos*, così anche in quelle che seguirono ad essa, Porfirio dovette continuare la sua polemica, tuttora su posizioni d'intransigenza: servendosi a volte di sottintesi e di allusioni, di contrapposizioni ora trasparenti ora velate, che dovevano mirare a sminuire le basi stesse del Cristianesimo e a difendere i postulati fondamentali dell'ellenismo e della civiltà greca.

Così prese corpo nella sua mente la *Lettera a Marcella*, che sotto le vesti apparentemente innocue di un protrettico di filosofia morale, era invece una parenesi di principi teorici e di massime che, attinte alle fonti più classiche del patrimonio culturale greco, dovevano dimostrare che il Cristianesimo niente innovava, anzi aveva da apprendere dalla grecità dignità e austerità etica, purezza e ascesi spirituale. E infatti numerosi sono i passi dell'epistola che si possono confrontare con testi vetero e neotestamentari [41], in un continuo gioco di parallelismo di luci e di

[39] Cfr. *infra*, pp. 241-2.

[40] Cfr. *Appendice I*, pp. 103 sgg.

[41] Confronti già in Ullmann, 386-394 (il quale però li intende come tracce di un'influenza del Cristianesimo su Porfirio: cfr. pp. 384-385: « unter den Schriften des Porphyrius ist es besonders der Brief an seine Gattin Marcella, welcher Spüren einer Einwirkung des Christenthums auf seinen Geist an sich trägt ») e qua e là in Kellner e Kleffner, i quali tuttavia vedono nei passi biblici soltanto una fonte di Porfirio: punti di vista lontani dalla mia tesi, dalla quale è distante anche Harnack, il quale scrive (*Piety*, 79-80): « The form which shapes the pious thoughts of Porphyry, as well his speech, is...

ombre, simile a quello che Lucien Jerphagnon ha sapientemente rilevato nella *Vita di Plotino*[42] come una maniera *soft* di contrastare.

E valgano innanzi tutto i paralleli con la *Lettera di Giacomo*, che sono tuttavia confrontabili con altri testi biblici, a dimostrazione dell'ampio ambito dei riflessi porfiriani:

a) Gli argomenti che Giacomo propone alla riflessione delle dodici tribù disperse nel mondo relativi alle prove da subire per giungere alla perfezione e alla vita, come pure i precetti sulla preghiera della fede, sull'umana tentazione e sull'ascolto e la pratica della parola divina – in sostanza una parte non trascurabile del primo capitolo della lettera – si ritrovano nell'epistola porfiriana echeggiati, trasposti e intesi su un piano naturalmente diverso, contrappositivo. In particolare:

*Gc* 1, 2: « considerate gioia perfetta... quando subite prove di ogni specie » (cfr. *Sap* 3, 5; *Mt* 5, 10-12; *Rm* 5, 3-5; *1 Pt* 1, 6) ~ *Lettera a Marcella*, 5, 3-4 (*sent.*); 6, 19-22; 7, 7-11 (9-10: *sent.*); 7, 11-13 (*sent.*);

*Gc* 1, 5: « se qualcuno di voi manca di sapienza, la chieda a Dio » (cfr. *Pro* 2, 3-6; *Mt* 7, 7), ~ *Lettera a Marcella*, 13, 11-12;

*Gc* 1, 5-8 « ... la chieda però con fede, non esitando. Perché chi esita somiglia al flutto del mare agitato dal vento e da esso mosso. Ché quell'uomo non pensi di ricevere qualcosa dal Signore, egli, un uomo indeciso, instabile in tutte le sue vie », 4,

the Grecian, without any biblical admixture. But the language often lies only a thin veil over the thoughts, which seem to be entirely those of the New Testament [e qui Harnack rinvia a passi della *Lettera* che ripetono prevalentemente sentenze "pitagoriche", senza avvertirne però l'origine]. In some places we can hardly suppress the suspicion that Porphyry knows the Biblical form of the thought, but intentionally chooses another [*sic!*]. It may well be, however, that Christian reminiscences, derived from his youth [Harnack riteneva che Porfirio da giovane fosse stato catecumeno: cfr. *Porphyrius*, 4: ma vd. *infra*, p. 242] and his studies, have influenced him without his knowledge [*sic!*]. But even in that case we must assume that they merged harmoniously with thoughts that did not grow on biblical soil, but sprang up in the line of development which had begun with the teachings of Socrates and Plato ». Qualche anno più tardi, nel 1915, Harnack, il quale nel frattempo dovette rendersi conto anche se superficialmente del rapporto fra passi della *Lettera* e sentenze pitagorico-sestiane, modificò il suo pensiero scrivendo (*Mission*, 479, 3): « Das, was uns christlich in den Brief anmutet, stammt aus der heidnischen Grundlagen der in christliche Bearbeitung uns erhaltenen Sextussprüche »: un'opinione più o meno vicina a quella sostenuta già da Wendland, 1130, ma vd. Sodano, *Gnomologo*, 9-16, 31-36, e il seguito nel testo, pp. 35 sgg.

[42] Vd. *supra*, pp. 3-4.

3: « Chiedete e non ricevete perché chiedete male, per consumare nei vostri piaceri » (cfr. *Mt* 6, 19-21; *Mc* 11, 24), ~ *Lettera a Marcella*, 12, 14-19 (*sent.*); 16, 14-15 (*sent.*); 24, 2-4;

*Gc* 1, 13: « Nessuno, quando è tentato, dica: "Sono tentato da Dio", perché Dio non può essere tentato dal male e nessuno egli tenta »; 1, 17: « Ogni elargizione buona ed ogni dono perfetto discende dall'alto, dal Padre della luce, nel quale non c'è mutamento o ombra di variazione »; *Fil* 2, 13: « È Dio infatti colui che suscita in voi il volere e l'agire per sua benevolenza » (cfr. *Sir* 15, 12-21; *Mt* 7, 11; *Gv* 15, 5; *Ef* 2, 10; *Gc* 3, 15-17) ~ *Lettera a Marcella*, 12, 14-16 (*sent.*); 17, 7; 24, 1;

*Gc* 1, 14: « Ognuno è tentato quando dalla propria concupiscenza è attratto ed è adescato », ~ *Lettera a Marcella*, 17, 6-8; 29, 9-12 (cfr. *Astinenza*, I 31, 5, pp. 66-67 I);

*Gc* 1, 19: « Sia ogni uomo lesto ad ascoltare, lento a parlare, lento all'ira » (cfr. *Sir* 5, 13 e 28, 17-18; *Eccl* 5, 1), ~ *Lettera a Marcella*, 14, 1-3 (3 *sent.*); 15, 21 (*sent.*); 20, 3 (*sent.*);

*Gc* 1, 27: « La religiosità pura e immacolata davanti a Dio e al Padre è questa: visitare orfani e vedove nella loro afflizione, conservarsi puro dal mondo » (cfr. *Mc* 12, 40), ~ *Lettera a Marcella*, 17, 1-3 (1 *sent.*).

b) Il postulato della fede che è morta se non è accompagnata dalle opere cui Giacomo dedica la seconda parte del cap. 2 è da Porfirio trasferito nelle sue esortazioni a Marcella con trasposizioni di termini e di concetti propri dell'intellettualismo greco; ad esempio:

*Gc* 2, 14: « Quale il vantaggio se si dice di aver fede, ma non si hanno opere? Può forse la fede salvare alcuno? », ~ *Lettera a Marcella*, 16, 13 (*sent.*);

*Gc* 2, 17-19: « ... anche la fede, se non ha opere, è in se stessa morta. Ma si dirà: "Tu hai fede e io ho opere: mostrami la tua fede senza le opere e io ti mostrerò con le opere la mia fede". Tu credi che c'è un solo Dio? Fai bene: anche i demoni credono e fremono », ~ *Lettera a Marcella* 8, 5-7 (5-6 *sent.*); 23, 8-12.

c) La proposizione di Giacomo dell'incompatibilità fra l'amore del mondo e l'amore di Dio, espressa all'inizio del cap. 4, è

neoplatonicamente trasposta nella tensione fra il terreno e il divino:

*Gc* 4, 4: « ... non sapete che l'amicizia del mondo è nemica di Dio? Chi dunque vuol essere amico del mondo, si fa nemico di Dio »: *Mt* 6, 24 ( = *Lc* 16, 13): « Nessuno può servire a due padroni: perché o odierà l'uno e amerà l'altro o onorerà l'uno e disprezzerà l'altro: non potete servire a Dio e a Mammona » (cfr. *Lc* 6, 26; *Rm* 8, 7-8; *1 Gv* 2, 15-16), ~ *Lettera a Marcella*, 6, 18-19; 14, 6-7 (*sent.*);

*Gc* 4, 7: « Resistete al diavolo ed egli fuggirà da voi: avvicinatevi a Dio ed egli si avvicinerà a voi » (cfr. *Efes* 16, 12; *1 Pt* 5, 8-10), ~ *Lettera a Marcella*, 21, 3-8 (4-5 *sent.*).

Al lato di Giacomo, le *Lettere* di Paolo, così duramente avversato nel trattato *Contro i Cristiani*. Porfirio in sottintese antitesi gli oppone la sua dottrina e la sua tematica: così, alla legge di Dio delineata da Paolo al principio del capo 2 della *Lettera ai Romani*, il Neoplatonico contrappone la legge, anch'essa divina, disposta dall'Intelletto nelle nozioni innate: può particolarmente chiarire l'antitesi il confronto di *Lettera a Marcella*, 25, 15-19 con *Rm* 2, 14-15: « Quando i Gentili che non hanno legge fanno per natura le cose della legge, essi, pur non avendo legge, sono legge a se stessi perché così dimostrano che il precetto della legge è scritto nei loro cuori, testimoniandolo la loro coscienza... ». Alla fede di Paolo, il quale crede fermamente che Dio con la sua parola creò i mondi, sicché il mondo che si vede non è venuto da cose che già erano visibili (*Eb* 11, 3), è nella *Lettera Marcella*, 21, 10-12 contrapposta la convinzione teistica ed intellettualistica di un Dio che tutto pensa in precedenza. A Paolo il quale proclama « soltanto queste tre cose perdurano: fede, speranza e carità » (*1 Cor* 13, 13: cfr. 1 *Ts* 1, 3 e 5, 8, *Col* 1, 4-5), Porfirio risponde, nella *Lettera a Marcella*, 24, 5-10, con i suoi quattro principi razionalistici che devono valere riguardo a Dio: fede, verità, amore, speranza [43]. Più volte, nelle due lettere ai Corinzi (*1 Cor* 3, 16 e 6, 19; *2 Cor* 6, 16), Paolo afferma che i Cristiani sono « il tempio di Dio vivente » e richiama nel passo della seconda lette-

[43] Sul rapporto fra i due testi, vd. *Appendice II*, pp. 117-126.

ra la parola stessa di Dio (*Ez* 37, 27 e *Lv* 26, 12): « Abiterò e camminerò in mezzo a loro e sarò loro Dio ed essi saranno mio popolo ». Da parte sua, Porfirio, richiamando Platone (*Leggi*, 716d-e) e la sapienza aforistica pitagorica (*sent.* 66, p. 89) intellettualizza e orienta in senso specificamente elitario la nozione, ché il tempio di Dio è il pensiero (διάνοια) del saggio e soltanto il saggio può nel suo spirito preparare a Dio il tempio adornandolo con l'intelletto (*Lettera a Marcella*, 11, 1-7 e 19, 14-16)[44]. Su piani diversi si contrappongono ancora, in Paolo e in Porfirio, l'estraneità a Dio dei sofismi sapienti e la conoscenza che Dio ha dei suoi (il saggio da un lato, il cristiano devoto dall'altro): Paolo scrive in *1 Cor* 1, 17 che Dio l'ha mandato a predicare il vangelo senza servirsi dell'abilità oratoria e in 1, 20 che Dio ha dimostrato stolta la sapienza del mondo: Porfirio in *Lettera a Marcella*, 17, 3-4 afferma che né le lodi degli uomini né le voci vane dei sofisti sono gradite a Dio. « Il Signore conosce quelli che sono suoi (ἔγνω Κύριος τοὺς ὄντας αὐτοῦ) », riprende da *Nm* 16, 5 Paolo in *2 Tm* 2, 19 e ripete in *Gal* 4, 9 « ma adesso, avendo voi conosciuto Dio o, meglio, essendo conosciuti da Dio... » (νῦν δὲ γνόντες θεόν, μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ: cfr. anche *1 Cor* 8, 2-3 e 13, 12): « un uomo saggio conosciuto da pochi... è conosciuto da Dio (γιγνώσκεται ὑπὸ θεοῦ) » riprende dagli aforismi pitagorici Porfirio in *Lettera a Marcella*, 13, 15-16[45] e ripete in 21, 16-17 che i σοφοί « imparano a conoscere

[44] Orbe, 244-245 e 247, 26 sottolinea i passi paralleli di Clemente di Alessandria, *Stromati*, VII, cap. VI 32, 4-5 (p. 24, 11-19 III): « Soffio insieme (σύμπνοια) è detto propriamente della Chiesa. Ed infatti il sacrificio della Chiesa è la parola che esala come incenso dalle anime sante, essendo insieme con il sacrificio rivelato a Dio tutto il pensiero (διάνοια). Ma l'antichissimo altare di Delo hanno ripetutamente detto essere santo e dicono che ad esso soltanto si accostò anche Pitagora, perché non contaminato da sangue e morte: e non crederanno a noi che affermiamo che l'altare veramente santo è l'anima giusta e che l'incenso che esala da essa è la preghiera santa? », e di Tolemeo, *Lettera a Flora* 5, 10-13 (p. 60); (cfr. anche Rocca-Serra, 197, 1).

[45] Questo il testo completo della sentenza citata da Porfirio: σοφὸς δὲ ἄνθρωπος ὀλίγοις γινωσκόμενος, εἰ δὲ βούλει, καὶ ὑπὸ πάντων ἀγνοούμενος, γινώσκεται ὑπὸ θεοῦ: in cui il dativo di agente ὀλίγοις è, come risulta dal contesto (precede ἄνθρωπος e segue πάντων), maschile (così anche Pötscher, 21, des Places, 113 e nota 3 di p. 159, Wicker, 57) e maschile esso dovrebbe rimanere per la comunanza dell'archetipo (cfr. Sodano, *Gnomologo*, 8-36), anche nel breve aforisma di Sesto, 145 (p. 28) σοφὸς ὀλίγοις γινώσκεται (il cristiano Sesto non trova probabilmente opportuno riportare il sèguito per l'accento fortemente elitario). Rufino invece sembra l'intenda neutro, traducendo « sapiens paucis verbis innotescit » (così pure *Regola del Maestro*, X 81, p. 436, 189 e *Regola di s.Benedetto*,

gli dèi e sono conosciuti dagli dèi, da loro conosciuti » (μανθάνουσι θεοὺς γιγνώσκονταί τε γιγνωσκομένοις θεοῖς)[46]. R. Reitzenstein rileva (*Historia*, 244 e *Formel*, 411) un « incontro » fra *Lettera a Marcella*, 13, 7 e 12-16 e Paolo, *2 Cor* 3, 18: l'idea, espressa da Porfirio, che l'uomo, se si rivolge a Dio e si specchia in lui, gli diventa simile, purificandosi, ma se da lui si allontana, s'immerge nella tenebra, lungi dalla sua visione, è anche in Paolo, trasferita così in altro ambito culturale e religioso: « Ora noi tutti che a viso scoperto riflettiamo come in uno specchio la gloria del Signore siamo trasformati nella stessa immagine di gloria in gloria, come per azione del Signore che è spirito »[47]. Altri due paralleli segnala, infine, des Places (121, 2 e 124, 3): il primo tra *1 Tm* 1, 9 (« ... ben sapendo che la legge non è stata istituita per il giusto, ma per gli iniqui e i ribelli... ») e *Lettera a Marcella*, 27, 3-4, il secondo tra *2 Cor* 3, 3 (« ... essendo manifesto che voi siete una lettera di Cristo composta da noi, scritta... non su tavole di pietra, ma sulle tavole di carne dei vostri cuori ») e *Lettera a Marcella*, 32, 1.

Sulla linea dello stesso schema oppositivo sono le divergenze nelle identità e le identità nelle divergenze tra passi della *Lettera a Marcella* e passi degli evangeli di Matteo e Giovanni, degli *Atti* e della *Prima lettera* di Pietro:

a) *Matteo:*

5, 29-30: « Se il tuo occhio destro ti è motivo di scandalo, cavalo e gettalo via da te, perché per te è meglio che perisca uno dei tuoi membri (ἵνα ἀπόληται ἓν τῶν μελῶν σου) piuttosto che tutto il tuo corpo (ὅλον τὸ σῶμα) sia gettato nella geenna. Così

VII 61, p. 488), mentre il traduttore siriaco si limita a riflettere letteralmente il dativo plurale (cfr. II 15, 21, p. 23 Gildemeister « sapiens autem etiam paucis cognoscitur sapiens esse) come pure la *Regola del Maestro*, IX 31 (p. 412, 65), « sapiens paucis innotescit ».

[46] Norden, *Agnostos*, 287 sottolinea che questa « idea profonda » appartiene alla mistica orientale-ellenistica e cita paralleli nel *Corpus Hermeticum*, I (31, p. 18, 3-4 I: « santo è Dio, il quale vuole che lo si conosca ed è conosciuto da coloro che gli appartengono ») e X (15, p. 120, 7-8 I: « Dio non ignora l'uomo, ma lo conosce molto bene e vuole essere conosciuto da lui »): cfr. Reitzenstein, *Historia*, 243, il quale, oltre alla letteratura ermetica, rileva la presenza della formula nelle preghiere magiche e negli alchimisti. Il concetto – com'è noto – è fondamentale nella gnosi: l'Eletto, il pneumatico conosce Dio e nello stesso tempo è da lui conosciuto.

[47] Una approfondita discussione del parallelo in *Appendice II*, p. 126, nota 22.

pure, se la tua mano destra ti è motivo di scandalo, tagliala (ἔκκοψον αὐτήν) e gettala via da te, perché per te è meglio... » (cfr. 18, 8-9 e *Mc* 9, 43-47) ~ *Lettera a Marcella*, 34, 21-22 (*sent.*), 35, 9-10: identità in parte anche verbale (*Lettera a Marcella*, 34, 21 κόπτουσί τινα μέρη ... τὸ ὅλον σῶμα ἀποκόπτειν): divergenza nella tematica;

6, 5-7: l'evangelista riporta l'ammonimento del Cristo a pregare non ritti nelle sinagoghe e negli angoli delle piazze per essere visti dagli uomini, ma nel chiuso di una stanza, in segreto, senza sprecare molte parole, perché il Padre conosce ciò di cui chi prega ha bisogno, ancor prima di averlo chiesto; e in 15, 7-9 Matteo fa citare al Cristo, nel suo rimprovero di ipocrisia agli scribi e ai farisei *Isaia* 29, 13: « questo popolo mi onora con le labbra, ma il suo cuore è lontano da me ». Quest'interiorità della preghiera (anche Cristo, quando pregava, si ritirava in disparte), questa semplicità ed essenzialità di essa è il *leit-motiv* – in una successione di paradigmi gnomici, inseriti nella problematica dell'ascesa a Dio – di quasi tutto il cap. 12 della lettera che Porfirio scrive alla moglie (cfr. anche 14, 22-23 e 19, 11-12).

b) *Giovanni*:

3, 6: « Quel che è nato dalla carne è carne e quel che è nato dallo spirito è spirito » (cfr. 1, 13 e 6, 63; *Gn* 6, 3; *Sal* 78, 39; *1 Cor* 15, 44-50 [specie 50: « ... la carne e il sangue non possono ereditare il regno di Dio, né la corruzione eredita l'incorruttibilità »]), ~ *Lettera a Marcella*, 33, 19-20.

c) *Atti:*

17, 25: « Dio... né si lascia servire da mani umane come se avesse bisogno di qualche cosa (προσδεόμενός τινος), egli che a tutti dona vita, alito, ogni cosa », ~ *Lettera a Marcella*, 11, 7 (*sent.*); 18, 12 (ὡς ἐκείνου [i.e. τοῦ θείου] προσδεομένου) e 16 (*sent.*: ὡς προσδεόμενον).

d) *Prima lettera di Pietro*:

2, 5: « anche voi, come pietre viventi, siete edificati, casa spirituale, per un sacerdozio santo, per offrire sacrifici spirituali, ben accetti a Dio per mezzo di Gesù Cristo », (cfr. 2, 9), *Ap* 1, 6: « e fece di noi un regno di sacerdoti per il suo Dio e Padre », (cfr. 5, 10 e 20, 6; *Is* 61, 6; *Es* 19, 6; *1 Cor* 3, 16; *Ef* 2, 20-22);

~ *Lettera a Marcella*, 16, 15 (*sent.*: tematica intellettualistica con connotati decisamente stoici[48]); 3, 12: « ... gli occhi del Signore sono sui giusti e le sue orecchie intente alla loro preghiera... », ~ *Lettera a Marcella*, 17, 1-3[49].

Questi echi vetero e neotestamentari, a volte chiaramente allusi ma sempre trasparenti nella loro funzione anticristiana, modificati nell'espressione ma concettualmente contrapposti, trasferiti in tematiche diverse ma continuamente rivissuti su altro piano, sono nella *Lettera a Marcella* cointessuti con coerente procedimento nella cornice di più ampie problematiche sostanzialmente ed essenzialmente neoplatoniche che tuttavia sembra completino l'intento di Porfirio di contrapporre a posizioni cristiane posizioni laiche e greche. Così, ad esempio, alcuni aspetti della teologia sacramentale e della catechesi del Cristianesimo sono rivisti, in una polemica indiretta, in una luce intellettualistica, propria dello spirito ellenico. All'uomo che viene sulla terra, macchiato dal peccato originale, lavato dal sacramento battesimale, che nel corso della sua tormentata esistenza ha bisogno di confessare le sue colpe, per redimersi, che solo in virtù della

[48] Cfr. Sodano, *Sentenze*, 105.

[49] Orbe, 83, 93 e 226, 13 richiama l'attenzione su due temi paralleli che è possibile riscontrare nella *Lettera* e in testi gnostici. Il primo, quello dell'intangibilità imperitura del bene dato da Dio, da Porfirio affermato con una citazione gnomica in *Lettera a Marcella* 12, 14-15, s'incontra in un passo di Eracleone, un discepolo di Valentino, il quale in un ὑπόμνημα all'Evangelo di Giovanni citato da Origene (*Commento su san Giovanni*, XIII 10, 59, 19-21, pp. 62-64 III) scrive: « La grazia ed il dono (ἡ δωρεά = *Lettera a Marcella*, δῶρον) del Salvatore nostro non si possono togliere (ἀναφάιρετος = *Lettera a Marcella*), essi non si perdono né si corrompono in chiunque vi partecipa ». Il secondo tema, quello dell'anima divisa che dalla dispersione ritorna verso l'unità (un tema da Platone trattato particolarmente nel *Fedone*), da Porfirio proposto a Marcella in 10, 19-21 e su cui egli ritorna nelle *Sentenze* (cfr. *Sentenze*, 32, p. 32, 10-11 e 40 p. 50, 16-51, 2), s'incontra in un passo dell'*Evangelo di Filippo* citato da Epifanio (*Panarion haer.*, 26, 13, 2 p. 292, 13-20), in cui si legge: « Il Signore mi ha rivelato che cosa l'anima deve dire nell'ascendere al cielo e come rispondere a ciascuna delle potenze che sono nell'alto: "Riconobbi me stessa — dice — e mi raccolsi da ogni parte (συνέλεξα ἐμαυτὴν ἐκ πανταχόθεν: *Fedone*, 67c 5-8... αὐτὴν [i.e. ψυχὴν] καθ' αὑτὴν πανταχόθεν ἐκ τοῦ σώματος συναγείρεσθαί τε καὶ ἀθροίζεσθαι, 83a 7-8 αὐτὴν ... εἰς αὑτὴν συλλέγεσθαι), e non procreai figli a chi mi dominava, ma sradicai le sue radici e raccolsi le membra disperse (συνέλεξα τὰ μέλη τὰ διεσκορπισμένα = *Lettera a Marcella* συλλέγουσα ... πάντα τὰ διεσκεδασθέντα ... μέλη: cfr. *Gv* 11, 52... ἵνα ... τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ τὰ διεσκορπισμένα συναγάγῃ εἰς ἕν) e so chi tu sei. Io infatti — dice — appartengo a quelli che sono nell'alto" ». Sulla tradizione di questo secondo tema, cfr. Reitzenstein, *Formel*, 409 e Festugière, *Révélation*, 218-20 IV; sui confronti tra i passi di Porfirio e i testi gnostici anche Rocca-Serra, 197, 1 e des Places, 158, nota 3 di p. 11.

grazia può aspirare ad una felicità eterna dopo la morte, e che riacquisterà i suoi connotati umani nel giorno della risurrezione dei corpi, è contrapposta, nella *Lettera*, la tematica ascetica plotiniana. La caduta dell'anima nella genesi, i vincoli che essa è costretta a subire da parte del corpo, sua tomba, l'impegno continuo dell'uomo di liberarsi dalle catene delle passioni, l'ascesi e il ritorno a Dio, suo costante punto di riferimento, tutto ciò è presentato a Marcella in una prospettiva elitaria e intellettualistica: ché non per mezzo del sacramento, ma mediante la ragione, soltanto il saggio, e non ogni credente, può giungere alla beatitudine [50]. Una tematica, questa, che Porfirio aveva in gran parte svolta già nel *De regressu animae*: l'ἄνοδος dell'anima a Dio, ottenuta mediante la liberazione filosofica dell'anima esule sulla terra e legata nei ceppi del corpo, realizzata con la virtù dei principi, cioè con l'irraggiamento intellettuale del νοῦς πατρικός, l'intelletto del Padre. E in ciò già Agostino ebbe modo di sottolineare un sottinteso anticristiano, perché Porfirio negava al Cristo l'illuminazione dell'uomo e nello stesso tempo respingeva formalmente il dogma della risurrezione [51],

[50] Cfr. per tutta la tematica 6, 9-21 (e anche *Astinenza*, I 30-32, pp. 64-67 I, specie 30, 2, p. 64; 30, 4-6, p. 65; 31, 1 p. 66; 31, 5, pp. 66-7; 32, 2, p. 67); la caduta dell'anima nella genesi (cui Plotino dedica *Enneade*, IV 8, « sulla discesa dell'anima nei corpi »: allo stesso modo, all'anima cadono le ali ed è imprigionata nel corpo, suo sepolcro e sua caverna: cfr. *ibid.*, 4, 21-28, p. 238 II e, con gli specifici riferimenti a Platone e ad Empedocle, 1, 29-36, p. 228 II) anche in 5, 13-14 (cfr. *Sentenze*, 29, p. 17, 11-20, 6, specie p. 17, 11-18, 1; 19, 10-13 e la nota di Sodano, *Introduzione*, 30-31; *Sull'astinenza*, III 27, 5, p. 190 II: ἡ πρὸς τὴν ὕλην τῆς ψυχῆς πτῶσις); il tema del corpo, ottenebrato dalle passioni, ostacolo alla risalita a Dio è svolto particolarmente in 13 (tre sentenze), quello della sofferenza e delle difficoltà di superare il piacere in 7 con la successione di tre sentenze (cfr. il simbolismo delle catene di oro e di ferro in 7, 7-13); la necessità di liberarsi dalle passioni è argomento di 9, 10-19 confortato dalla citazione di sette sentenze (il mezzo, l'amore di una vera filosofia, è richiamato in 31, 3-4: vd. anche *Sull'astinenza*, III 27, 11 p. 192 II) ma più ampiamente di 32-34, in cui si succedono undici sentenze; la risalita è esortazione di 10, 6-9.

[51] Cfr. Agostino, *La città di Dio*, X 28 p. 446, 26-447, 1 I ( = *Sul ritorno dell'anima*, fr. 7 p. 35*, 26-36*, 4): « Tu dici, è vero, che l'ignoranza e i molti vizi che ne derivano non sono purificati da nessun rito teurgico, ma soltanto dal πατρικὸς νοῦς, vale a dire la mente e l'intelletto paterno, che ha coscienza della volontà del Padre »; (cfr. *ibid.*, X 23, p. 436, 26-32 I = fr. 8 p. 36*, 14-19: « sappiamo quali egli, in quanto Platonico, dica essere i principi. Parla infatti di Dio il Padre e di Dio il Figlio che in greco chiama intelletto paterno o mente paterna: quanto allo Spirito Santo, egli non dice niente o dice qualcosa in maniera non chiara; io non comprendo qual sia questo altro che egli mette fra i due »); X 29, p. 447, 25-28 I = fr. 9, p. 37*, 7-10. « Ma tu non credi che esso sia il Cristo: infatti, lo disprezzi a causa del suo corpo, ricevuto da una donna e della vergogna della croce. Disdegnando e respingendo queste bassezze, tu evidentemente ti credi capace di coglie-

già contrastato nel trattato *Contro i Cristiani*[52].

Oltre a ciò, è continuamente sottolineato ed esaltato nella *Lettera* il rapporto fra Dio e il saggio: l'intelletto del σοφός è il tempio di Dio, la sua statua vivente, che ne riflette l'immagine e che è adornato e preparato perché Dio vi sia accolto, il saggio ottiene da Dio la sua stessa libertà (11, 10-11, *sent.*), egli onora Dio assimilando a lui, mediante la virtù, il suo pensiero, vive insieme con Dio, che lo amministra e lo rende felice; « solo il saggio è sacerdote, solo lui è caro a Dio, solo lui sa pregare » (16, 3-5, 10-12, 15: quattro *sent.*). Questa tematica, da Porfirio confortata e confermata costantemente mediante citazioni gnomiche, vuole affermare un'orgogliosa difesa intellettualistica della grecità nei confronti del Cristianesimo, aperto alle folle, tutti accogliendo nel suo seno senza distinzione di classi o di livello culturale, a tutti dando la possibilità di salvezza, nessuno escludendo dalle sue comunità. E questa affermazione riceve una luce ancora più illuminante quando, facendo proprio il verbo di Pitagora, Porfirio nega alla folla, alla massa, la parola di Dio (15 *passim*, specie 19-20: sequenza di nove *sent.*) e quando intellettualizza la legge di Dio che, radicata nell'uomo come una nozione innata, ha lo scopo di salvare le anime razionali (25, 15-19; 26, con una chiara sentenza « pitagorica », rielaborata con chiari principi plotiniani[53]).

re sulle cime la più alta saggezza »; *ibid.*, XIII 19, p. 582, 24-583, 6 I ( = fr. 11, 5 p. 41*, 26-42*, 2): « Porfirio... non solo ha escluso dai corpi delle bestie le anime umane, ma ha voluto anche che le anime dei saggi siano liberate dai legami corporei sicché, fuggendo ogni corpo (cfr. *ibid.*, XII 27, p. 554, 9-10 I = fr. 11, 2 p. 41*, 1-3: « Ora, poiché Porfirio dice che per la purificazione dell'anima si deve fuggire ogni corpo... »; XXII 12, p. 590, 9-10 = fr. 11, 3 p. 41*, 16-7), esse siano trattenute presso il Padre in una felicità senza fine. Perché non sembrasse che fosse vinto dal Cristo che promette ai santi una vita eterna, anch'egli ha dunque posto le anime purificate in una felicità eterna, escludendo ogni ritorno alle loro antiche miserie. E per combattere il Cristo, egli ha negato la risurrezione dei corpi incorruttibili e sostenuto che le anime vivranno eternamente non solo senza corpi terreni, ma senza nessun corpo affatto ». Sul significato anticristiano che nella mente di Porfirio doveva avere il *De regressu*, cfr. Lewy, 453: « ... Porphyry's work... belongs to the group of polemic treatises, by which Plotinus and his pupils tried to defend the supremacy of Plato's true philosophy against the aspirations of religions sects, especially of the Christians and Gnostics »; vd. anche Frend, *Martyrdom*, 482-3 e *Prelude*, 8-9.

[52] Vd. *supra*, p. 24.

[53] Cfr. Sodano, *Gnomologo*, 27-30.

Intellettualistica anche la preghiera (11 *passim*) e razionalistica la fede (21, 10-12; 22; 23, 7-12).

## II. La funzione anticristiana delle *Sentenze* e della *Lettera a Marcella*.

> « En se consacrant à un tel travail, ce moderniste du paganisme [Porphyre] voulut – et ce fut là le but principal de sa vie – annihiler l'effet de la propagande chrétienne et empêcher un abandon complet du passé. Du même coup, il prit un rôle fort en vue dans une des plus grandes révolutions qui se soient produites au cours de l'histoire de l'esprit humain ».
>
> (Bidez, 129-130)

In un articolo pubblicato di recente su « Sileno » 1991 (p. 5-41) ho raffrontato i testi delle numerose sentenze citate da Porfirio nella *Lettera a Marcella* con le sillogi gnomiche a lui anteriori: lo gnomologio « pitagorico » della serie alfabetica, trasmesso in tre diverse recensioni (V Π D) e due traduzioni siriache, databile tra il I e il III secolo d.C., e le raccolte aforistiche « pitagoriche » analfabetiche di Sesto e di Clitarco, più o meno coeve, del II-III secolo d.C.[54]. Ho anche esaminato i rapporti che intercorrono fra Porfirio e alcuni testi gnomici epicurei[55]. Mi è parso di dover concludere che tutte le sillogi, compresa quella da cui attinse Porfirio, risalgano ad un comune *corpus* gnomico archetipo, da cui si sono diramate per vie autonome ed indipendenti: sicché le sentenze citate nella *Lettera* sono frutto di una personale rielaborazione di Porfirio, il quale le ha fatte proprie e le ha adattate al suo testo, in cui, come ha chiaramente e sapientemente dimostrato W. Pötscher (specie p. 103-132), sono strutturate in maniera armonica ed organica, lontana certamen-

[54] Cfr. *ibidem*, 8-35.

[55] *Ibidem*, 36-41.

te dal centone e dal mosaico che fino a lui era stato unanimamente giudicato [56].

Questa, dunque, la soluzione filologico-stemmatica e strutturale del problema di circa un centinaio di aforismi che si leggono nella *Lettera*, a volte con sequenza ininterrotta, come ad esempio nei capitoli 12, 15 e 16. Ma qual è nell'intenzione dell'autore la funzione delle sentenze, quale cioè lo scopo per cui egli così attentamente e così costantemente fa appello al verbo « pitagorico » soprattutto, nel suo protrettico parenetico?

Prima di ogni altra considerazione occorre precisare che, come ho qua e là precedentemente rilevato [57], nella maggior parte degli aforismi si nasconde, in maniera ora evidente ora velata ora sottintesa, la contrapposizione a pensieri vetero e neotestamentari, e non soltanto nelle brevi ed isolate proposizioni ma anche nelle tematiche più complesse e di più ampio respiro: di essi, cioè, Porfirio si serve per creare un'antitesi dogmatica, intendendo opporre agli evangeli e agli altri scritti canonici del Cristianesimo l'evangelo laico di Pitagora, nella forma ellenistica in cui si era andato via via componendo soprattutto in ambienti neopitagorici. Pitagora, insomma, alternativa al Cristo, nella difesa dei valori ellenici. E accanto a Pitagora, ma in misura molto più limitata, anche qualche gnome epicurea che probabilmente era stata già dai Neopitagorici inserita nel loro *corpus* aforistico, in un sincretismo religioso-filosofico caratteristico dei primi secoli dopo Cristo [58].

E perché proprio Pitagora? Innanzi tutto per il ricupero notevolissimo che della sua figura, in verità mai tramontata nel corso dei secoli, specie a livello di corrente e di setta religiosa, fu fatto dal pensiero greco di quel periodo e dai Neoplatonici in particolare, consapevoli più di tutti dei debiti che il pensiero di Platone aveva nei riguardi del pitagorismo [59]. In secondo luogo,

[56] *Ibidem*, 6, 4.

[57] Vd. *supra*, pp. 26-35.

[58] Cfr. Sodano, *Gnomologo*, 40-41.

[59] Così, ad esempio, la struttura metafisica del sistema delle ipostasi di Plotino fu con ogni probabilità influenzata sia direttamente che indirettamente dalla speculazione metafisica dei Neopitagorici: cfr. Dodds, *Parmenides*, 129-142. Dillon, *Middle Platonists*, 341-383 ha fermato l'attenzione sul rapporto fra pitagorismo e platonismo, mentre le re-

per l'austerità e la severità, l'intransigenza morale e la pietà religiosa di cui nella tradizione greca era famoso il filosofo di Samo, il cui credo poteva apparire alla coscienza greca non inferiore a quello del Cristo. In terzo luogo, perché la *Lettera a Marcella* è probabilmente l'eco di riflessioni fatte nell'ambito di un circolo in cui l'ascetismo pitagorico era confortato dalla parola del Maestro tradotta in sentenze. Noi non abbiamo la prova dell'esistenza a Roma di comunità pitagoriche tra la fine del III e i primi anni del IV secolo: l'ultima testimonianza di esse – una *élite* sociale, intellettuale, che coltivava un ideale superiore di divinità che dominava tutte le altre espressioni divine e che si riuniva in una basilica presso la Porta Maggiore di Roma – risale al I secolo a.C. [60]. Ma l'ipotesi di un circolo ispirato ai principi pitagorici che si affiancava alla scuola di Plotino, in cui del resto quegli stessi principi erano già in larga misura osservati non solo nella pratica della vita quotidiana ma anche ad un livello di sintesi filosofica [61], non sembra sia del tutto inverosimile. J. Bouffartigue e M. Patillon (p. XXI-XXIII) l'hanno proposta a proposito della pratica dell'astinenza dalla carne, inquadrata nello studio di una dottrina in parte pitagorica, né è impossibile proporla – anche

lazioni che intercorrono fra Pitagora, Platone e Plotino sono individuate da Matter, *passim*. Su Porfirio e il neopitagorismo, cfr. Smith, *Studies*, 761-762.

[60] Cfr. Carcopino, *Basilique*, specie 153-206 e Festugière, *Révélation*, 15 I; Smith, *Studies*, 761.

[61] Nella scuola di Plotino, come si può rilevare dal βίος che del Maestro scrisse Porfirio, la vita era regolata da non poche norme pitagoriche: il vegetarianesimo (*VP*, 2, 3-5, p. 2), la frugalità (8, 21-22, p. 14), la riduzione del sonno all'essenziale (8, 21, p. 14), il rifiuto dei bagni pubblici (2, 5-6, p. 2), un accentuato spiritualismo che si traduceva nella vergogna di essere in un corpo (1, 1-2, p. 1) sì da negarsi ad uno scultore o ad un pittore (1, 4-5, p. 1) e non consentire che si festeggiasse l'anniversario della nascita (2, 37-40, p. 3), un forte senso dell'amicizia che univa i discepoli al di là dei rapporti di scuola (Firmo Castricio, ad es., era legato a Porfirio come ad un fratello ed era pronto ad obbedire in tutto ad Amelio: 7, 26-28, p. 12-13), la comunione dei beni, il celibato, il rifiuto del possesso di beni personali. « Così l'atmosfera che si sprigiona dalla comunità plotiniana si ricollega al neopitagorismo dell'età imperiale. La scuola di Plotino in effetti non si riduce soltanto ad una cerchia di intellettuali capaci di comprendere la profondità delle sue analisi filosofiche, è anche tutta una famiglia in cui vivono donne e bambini intimamente associati alla ricerca spirituale comune sotto la guida del filosofo » (Goulet-Cazé, 256). La sintesi filosofica di pitagorismo e platonismo da parte di Plotino fu sottolineata già da Longino nella prefazione al trattato *Sul fine* (*VP*, 20, 71-73, p. 28-29: « [Plotino] ha orientato i principi pitagorici e platonici verso un'interpretazione più chiara di quelle che lo precedettero »): allo stesso modo dell'Antica Accademia, Plotino, seguendo il maestro Ammonio Sacca, vede le dottrine di Pitagora e di Platone convergenti al punto da confondersi in una sola visione (Brisson, 58).

se nei limiti di una comunità non ufficiale, che si raccoglieva nell'ambito ristretto di riunioni private – alla luce della *Lettera a Marcella*.

In questa, anzi, si potrebbero specificare le dimensioni di un insegnamento attivo. A più riprese, nel corso della parenesi, Porfirio ricorda con precisa espressione che gli aforismi « pitagorici » erano stati oggetto di meditazione e di discussione che egli, forse in qualità di caposcuola [62], ma certamente di guida spirituale, li aveva proposti all'attenzione della sua compagna, probabilmente anche di altri adepti [63].

[62] Al ritorno dalla Sicilia a Roma (cfr. *VP*, 2, 12, p. 2 ἐπανελθόντι, cui fa eco Eunapio *VS*, IV 1, 10, p. 8, 9-10 αὐτὸς [i.e. Porfirio] ἐπὶ τὴν Ῥώμην ἐπανῆλθε, e *VP*, 2, 31-32 p. 3: « quand'egli [i.e. Plotino] morì, io, Porfirio, dimoravo a Lilibeo »), Porfirio probabilmente dovette subentrare a Plotino, morto qualche anno addietro (nel 270, all'età di 66 anni: cfr. *VP*, 2, 34-36, p. 3), nella direzione della scuola neoplatonica: probabilmente, perché non ne abbiamo notizia certa da nessuna fonte. Ma Eunapio (*VS*, IV 1, 10, p. 8, 10-13) attesta il suo vivo impegno nelle discussioni, che è verisimile si tenessero nella scuola romana, e la sua attività di pubblico conferenziere, tra il plauso delle assemblee e delle folle, le quali facevano « risalire a Plotino la fama di Porfirio », vedevano, cioè, nello scolaro un erede degno del Maestro. E del resto Porfirio ebbe scolari: alle testimonianze citate (*infra*, pp. 238-40), si può aggiungere Proclo, *Commentario al Timeo* 41d 1-2, p. 234, 18-19 III ( = fr. 80, p, 68, 19) οἱ περὶ Πορφύριον (questa stessa espressione in Giamblico, *Sull'anima*, ap. Stobeo, I 35, p. 370, 5-6 I, il quale al nome di Porfirio fa seguire quello di Plotino). Nell'*Introduzione agli Intelligibili* si può infine riscontrare una specie di manuale esoterico, ad uso cioè interno alla scuola, che prospettava in una visione propria (cfr. Schwyzer, *Plotinisches*, *passim*, e Smith, *Studies*, 757-760) le idee plotiniane.

[63] Cfr. 5, 18-20: « io ti esorto... a non perdere, per nostalgia dell'insegnamento avuto presso di noi (τῆς παρ' ἡμῖν διδασκαλίας), anche ciò che un tempo (ἤδη) ti fu dato »; 8, 3-5: « non giudichi di poco conto ricordare da quali divine parole fosti iniziata alla giusta filosofia (μεμνῆσθαι ὧν εἰς φιλοσοφίαν τὴν ὀρθὴν παρὰ τῶν θείων ἐτελέσθης λόγων), di cui le azioni sono solite mettere alla prova l'ascolto sicuro »: τελέω, verbo iniziatico; i θεῖοι λόγοι sono le parole di Pitagora, concretizzate nella citazione di due sentenze « pitagoriche » che seguono subito dopo, alle linee 5-8; *ibid.*, 8-9: « che cosa, dunque, era quello che abbiamo appreso (μεμαθήκαμεν) da coloro i quali conoscono con la più grande chiarezza la condizione umana? »: segue la gnome « pitagorica » 74 (p. 90 Chadwick); 9, 1: « oltre a ciò [*sent.* 74] non abbiamo appreso (μεμαθήκαμεν sottinteso)... « : il contenuto dell'insegnamento è specificato dalle sentenze « pitagoriche » $2^b$, $2^a$, $2^c$ (p. 84 Chadwick); *ibid.* 19-20 in cui subito dopo Sesto 181 (p. 32 Chadwick), Porfirio domanda retoricamente a Marcella: « non era dunque proprio questo cui tu davi soprattutto il tuo consenso (οἷς μάλιστα συνῄνεις) »; un invito al ricordo delle συνουσίαι in 10, 24-27: « inoltre, se te ne ricordi (εἰ μνημονεύοις), puoi organizzare ciò che hai sentito ricontrollandolo nella memoria (ἅ γε ἀκήκοας διὰ τῆς μνήμης ἀναπεμπαζομένη), ritenendo giusto rivolgere la tua attenzione a discorsi di tal genere come a buoni consiglieri, ed infine praticando con le opere ciò che hai appreso (τὰ γνωσθέντα) »; 21, 5: l'inciso « come tu hai appreso (ὥσπερ μεμάθηκας) » interrompe Sesto 61-62 (p. 20).

Né cristiana, dunque, né ebrea dovette essere Marcella[64]: piuttosto, come le altre donne che frequentavano la scuola di Plotino[65], un'asceta neoplatonica attenta al credo di Pitagora,

[64] Oltre Eunapio *VS*, IV 2,5 (p. 10, 1-6), qui *infra* discusso e tradotto (vd. p. 232-4), il quale dipende direttamente dalla *Lettera* di Porfirio, due sono le fonti antiche che riferiscono qualche particolare su Marcella, *Teosofia di Tübingen*, 85 (p. 124, 12-13 Buresch = p. 201, 4-5 Erbse) e Cirillo, *Contro Giuliano*, VI 209 (col. 819A *PG* 77). Nella prima, dopo l'episodio di Cesarea (vd. qui *infra*, p. 242), si legge: « Perché era [i.e. Porfirio] amante del danaro, sposò una donna ricca, madre di cinque figli, già vecchia ed Ebrea (γεγηρακυῖαν ἤδη καὶ Ἑβραίαν) ». Cirillo, a sua volta, scrive: « Porfirio dice di ammirare oltre modo Marcella per la filosofia, di averla con piacere condotta ad abitare nella sua casa e di aver preferito vivere insieme con lei con vincolo matrimoniale ». Non significativo è il valore biografico di questa seconda testimonianza: Cirillo stesso si richiama a quel che Porfirio dice nella *Lettera*, di cui parafrasa qualche linea, ché ὑπεράγασθαι τῆς φιλοσοφίας è eco di 3, p. 46, 8-9 ἀγασθείς σου τὴν πρὸς τὴν ὀρθὴν φιλοσοφίαν ἐπιτηδειότητα τῆς φύσεως e συμβιωσεύειν ἑλέσθαι γαμικῶς riprende quasi alla lettera le parole iniziali di Porfirio, 1 p. 44, 1-3 ἐγὼ σέ, Μάρκελλα, ... εἱλόμην ἔχειν σύνοικον. Significativa sarebbe la prima testimonianza, se essa non fosse notevolmente ridimensionata per la sua scarsissima attendibilità: a parte l'inverisimiglianza dell'incidente di Cesarea (per cui vd. *infra*, p. 242), s'intravede tra le righe dell'anonimo un chiaro intento denigratorio, di provenienza certamente cristiana. L'accusa di filocrematia – una degenerazione dell'anima ripresa e riprovata, del resto, con tono energico da Porfirio, alla luce di una sentenza « pitagorica » (cfr. 14, 17-25) – ritorna, ad esempio, in un passo di Lattanzio (*Istituzioni divine*, V 2, 3, p. 134), in cui è abbastanza probabile si alluda a Porfirio (vd. *Appendice I*, p. 106). La ricchezza di Marcella è un'intenzionale esagerazione che può essere derivata dalla deliberata contrapposizione all'avidità di danaro: nella *Lettera* Porfirio sottolinea di non aver sposato Marcella per « l'abbondanza del danaro » che gli sarebbe venuto dal matrimonio (1, 9-10). Un'αὔξησις malevola è anche la « vecchiaia » di Marcella, contraddetta, se non altro, dal fatto che essa, come scrive Porfirio (cfr. 1, 7), all'atto del matrimonio, aveva due figli ancora νήπιοι, « di tenera età ». Queste notizie, evidentemente dettate da scherno e perciò piuttosto infondate (sul numero diverso dei figli, sette in Porfirio, cinque nell'anonimo della Teosofia e in Eunapio, vd. *infra*, p. 233), dovrebbero indurre ad accettare con scetticismo anche l'ultimo particolare biografico, l'origine ebraica di Marcella (acriticamente accolta da Vaganay, 2561), che al limite potrebbe avere anche un valore spregiativo, considerando la matrice cristiana dell'anonimo autore della Teosofia. La profonda pietà religiosa della *Lettera* e un'interpretazione discutibile di 1, 19-20 intesa d'ispirazione cristiana (*sic!*) indussero prima Mai, poi Kleffner 27-8 (vd. anche Buresch, nota alle linee 9 sgg. di p. 124) a credere Marcella cristiana – una conclusione incompatibile certamente con le idee di Porfirio: vd. Ullmann, nota a) di p. 384 e soprattutto Wendland, 1130.

[65] Cfr. *VP*, 9, 1-5 (p. 14): « Aveva [i.e. Plotino] poi anche donne ardentemente dedite alla filosofia (γυναῖκας σφόδρα φιλοσοφίᾳ προσκειμένας: sull'esatta lezione del testo, vd. corrigenda p. 348 III), Gemina, nella cui casa anche abitava, e sua figlia Gemina, che si chiamava come la madre; Anficlea, che fu moglie di Aristone, figlio di Giamblico »; *ibid.*, 11, 3-4 (p. 17): « ... di Chione, la quale insieme con i figli abitava con lui, trascorrendo con decoro la sua vedovanza ». Queste donne erano esperte di filosofia e dovevano partecipare a pieno titolo e sullo stesso piano degli uomini alle conversazioni, con uno stile di vita che, diverso da quello tradizionale, le impegnava direttamente nella realizzazione di un ideale di vita spirituale. Ed è significativo trovare fra esse vedove, come Marcella, e può apparire seducente, anche se del tutto soggettiva, l'ipotesi di Wyttenbach 43 che essa potesse essere legata da parentela con Marcello, il discepolo di Ploti-

che seguiva ammirata i dettami filosofici del suo compagno, da essi traendo insegnamenti utili a regolare il ritmo della sua vita. E perciò, nell'intenzione di Porfirio, una figura di nobile levatura morale da contrapporre alle vergini cristiane.

Tra i motivi parenetici della *Lettera*, infatti, particolare rilievo ha l'insistenza su una vita in comune filosofica, tutta intenta a perseguire un ideale spirituale, in cui non può trovare posto il senso della carne, il sesso. Porfirio lo sottolinea fin dalle prime parole: egli non ha sposato Marcella per mettere al mondo figli, ché figli suoi sono coloro che amano la saggezza vera, la σοφία ἀληθινή, quella dettata dai postulati neoplatonici (cfr. 1, 5-7). E su questa decisa premessa egli ritorna negli ultimi capitoli, quasi intenda sigillarla in una composizione circolare, ad anello: nel capitolo 33 soprattutto. Qui, il tono sembra elevarsi nell'espressione di una forte tensione morale: il cammino verso una vita beata, εἰς βίον μακάριον, è segnato dalla capacità razionale di superare, vincere intellettualmente il corpo, che con i suoi incantesimi e le sue attrattive tende a legare la nostra anima, impedendone l'ascesa: specie con la seduzione degli organi sessuali. E perciò Marcella non deve vedere in lei la femmina soccombente alle passioni, tanto più che egli, Porfirio, non ha mai pensato a lei come tale. Soltanto così potrà ritornare al luogo donde è caduta nel divenire, alla beatitudine: « infatti, le cose che sono generate da un'anima verginale e da un intelletto vergine sono le più beate: ché dall'incorrotto nasce l'incorrotto » (33, 18-20). Questo superamento delle passioni del corpo, questa vittoria sui sensi, questa aspirazione intellettualistica al βίος μακάριος, anch'esso intellettualizzato, congenere alla dottrina platonica e neoplatonica, Porfirio sembra confermarli con il pensiero gnomico (neo)pitagorico — il cap. 34 è una sequenza di sette aforismi che sembrano trovare espressione conclusiva nelle due sentenze di 35, 8-10: « non servirti mai delle membra per puro piacere ché è molto meglio morire anziché ottenebrare l'anima con l'incontinenza ».

Ora, questa tematica, così intensamente vissuta, acquista il

no ricordato in *VP*, 7, 31 (p. 13), cui, secondo Alföldi, 27, 153, Longino si rivolge nella prefazione del trattato *Sul fine* (cfr. *VP*, 20, 17, p. 26).

suo significato più proprio se è inserita nella continua contrapposizione della *Lettera* al pensiero cristiano, se è vista cioè come una sottintesa ma trasparente risposta laica al problema della verginità e delle vergini che tanto spazio ebbe proprio nei primi secoli della vita cristiana. Senza addentrarmi nei particolari, religiosi e sociali, degli ἀσκηταί o *continentes*, delle *virgines consacratae* o *canonicae*, delle « sorelle agapete », συνείσακται, vorrei qui ricordare soltanto due passi. Il primo si legge negli *Atti* di Paolo e Tecla, la storia tanto diffusa tra le comunità cristiane, che affascinò e commosse per il suo alto ideale religioso: Paolo, ad Iconio, nella casa di Onesiforo, predica le beatitudini, sul modello evangelico, ma più strettamente relative alla continenza: « ... Beati quelli che custodiscono casta la carne, perché essi diverranno tempio di Dio. Beati i continenti perché Dio s'intratterrà con essi... Beati coloro che hanno la moglie come se non l'avessero, perché essi erediteranno Dio... Beati i corpi delle vergini, poiché essi saranno graditi a Dio e non perderanno la ricompensa della loro castità: la parola del Padre sarà infatti per essi opera di salvezza nel giorno del suo figlio ed avranno riposo nei secoli dei secoli » (5-6, p. 238, 12-239, 2). L'altro passo è di Metodio di Olimpo, il contemporaneo di Porfirio, che portò avanti contro il suo Κατὰ Χριστιανῶν un'ampia polemica. Nel *Simposio delle vergini*, un'opera scritta con ogni verisimiglianza fra il 260 e il 290, in cui, imitando Platone, intese dimostrare – come scrive Herbert Musurillo 14 – contro Plotino e lo stesso Porfirio che la « vera realizzazione dell'intenzione di Platone » era la dottrina di Gesù, non il loro insegnamento, egli sottolinea da un capo all'altro che la pratica della castità non consiste in atti esteriori ma nel controllo interiore della volontà e dell'immaginazione e sostiene che all'uomo la perfezione può venire soltanto dopo una severa ascesi, l'esercizio, cioè, di una disciplina che contrasti le cattive tendenze e riduca le passioni all'equilibrio. E in VII 1, 152 (p. 182, 48-58) fa dire alla vergine Procilla: « Questi sono gli elogi che il Cristo fa risuonare in onore di quelle che si sono elevate alle cime della verginità, tutte circoscrivendole con l'unico nome di fidanzata: perché la fidanzata dev'essere inseparabile da chi aspira alle sue nozze e portarne il no-

me, deve trovarsi ancora intatta ed immacolata, sigillata come un giardino di Dio, in cui germogliano tutte le piante profumate degli odori soavi del cielo, perché solo il Cristo vi entri e colga questi fiori, nati da semi incorporei. Il Verbo, infatti, non s'innamora di niente che sia carnale, perché per natura sua non accoglie niente di corruttibile, quali le mani o il volto o i piedi, ma s'allieta a guardare soltanto la bellezza immateriale e spirituale, senza lasciarsi toccare dal fascino di un corpo in fiore ». Per Metodio – commenta Kathleen Wicker, 8, 47 – Cristo e la vergine sono complementari: la vergine, cioè, appartiene a Cristo per la sua immacolata e immateriale bellezza, interiorizzata dalla continenza. Per Porfirio, legare il corpo, vincerne gli appetiti, trascenderlo con l'intelletto, è condizione indispensabile per giungere alla vita beata, alla μακαριότης: ad essa Marcella può aspirare con un'anima verginale e un intelletto anch'esso vergine (33, 18-19).

# LETTERA A MARCELLA

*Testo e traduzione*

## ΠΟΡΦΥΡΙΟΥ ΦΙΛΟΣΟΦΟΥ ΠΡΟΣ ΜΑΡΚΕΛΛΑΝ

1 Ἐγὼ σέ, Μαρκέλλα, θυγατέρων μὲν πέντε, δυοῖν δὲ ἀρρένων οὖσαν μητέρα, τῶν μὲν καὶ ἔτι νηπίων, τῶν δὲ ἤδη εἰς γάμου ἡλικίαν ἡβᾶν ἐφορμώντων, εἱλόμην ἔχειν σύνοικον, μὴ καταδείσας τὸ πλῆθος τῶν εἰς τὰς χρείας αὐτοῖς ἐσομένων ἀναγκαίων, οὔτε παιδοποιίας χάριν
5 τῆς ἀπὸ τοῦ σώματος, ἔχειν κεχρικὼς παῖδας τοὺς τῆς ἀληθινῆς σοφίας ἐραστάς, τά τε σὰ τέκνα, εἰ φιλοσοφίας τῆς ὀρθῆς ἀντιλάβοιτό ποτε ὑφ' ἡμῖν ἀνατρεφόμενα· οὔτε μὴν διὰ χρημάτων περιουσίαν ἢ ὑμῖν ἢ ἐμοὶ προσοῦσαν· ἀγαπητὸν γὰρ καὶ τῶν ἀναγκαίων τὸ τυχὸν οὖσιν ἀκτήμοσιν· οὔτε ἀπὸ τῆς ἄλλης διακονίας ῥᾳστώνην τινά μοι
10 προσδοκήσας εἰς τὸ γῆρας ἀποκλίναντι ἔσεσθαι· ἐπίνοσον γάρ σοι τὸ σῶμα καὶ ἰατρείας μᾶλλον τῆς παρὰ τῶν ἄλλων δεόμενον ἢ ἄλλοις ἐπικουρεῖν τι ἢ παραστατεῖν ἐπιτήδειον· οὔτε δι' ἄλλην οἰκονομίαν ἢ θήραν δόξης καὶ ἐπαίνων παρὰ τῶν ἀνυποστάτων ἐθελοντὶ τὸ τοιοῦτον βαστάσαι φιλῆς ἕνεκα τῆς εἰς τὸ εὖ ποιεῖν προθυμίας· τοὐναντίον
15 γὰρ ὑπ' ἀβελτερίας τῶν πολιτῶν σου καὶ τῷ πρὸς ὑμᾶς φθόνῳ βλασφημίαις τε πολλαῖς περιπέπτωκα καὶ παρὰ πᾶσαν προσδοκίαν εἰς
2 θανάτου κίνδυνον ὑπ' αὐτῶν δι' ὑμᾶς περιέστην. τούτων οὖν οὐδενὸς χάριν κοινωνόν σε τοῦ ἡμετέρου βίου πεποίημαι, διττῆς δὲ μᾶλλον ἕνεκα εὐλόγου αἰτίας. μιᾶς μέν, καθ' ἣν ἀπομειλίξασθαι κρίνας τοὺς
20 γενεθλίους θεοὺς κατὰ τὸν ἐν τῷ δεσμωτηρίῳ Σωκράτην τὴν δημώδη μουσικὴν πρὸ τῆς ἐν φιλοσοφίᾳ συνήθους ενεργείας διαθεῖναι ἑλόμενον, ἀσφαλείας ἕνεκα τῆς ἐκ τοῦ βίου ἀπαλλαγῆς. οὑτωσὶ γὰρ καὶ αὐτὸς ἀπομειλιττόμενος τοὺς ἐν τῇ κωμῳδοτραγῳδίᾳ προστάτας δαίμο-

## « A MARCELLA » DEL FILOSOFO PORFIRIO

1. *Ragioni dell'unione coniugale di Porfirio con Marcella: nessun desiderio di rapporto fisico né di ricchezza, nessuna speranza di assistenza materiale né di consenso e di plauso per una decisione che poteva sembrare ispirata ad umana solidarietà.*

**1.** Io, Marcella, ti scelsi per moglie, benché fossi madre di cinque figlie e di due figli, le une ancora di età minore, gli altri che si avviavano già all'età pubere del matrimonio, senza temere le gravi spese che sarebbero state necessarie per i loro bisogni né per mettere al mondo figli *[5]* da te procreati: ché avevo deciso di avere per figli gli amanti della vera saggezza e i tuoi figli nel caso abbracciassero un giorno, da noi educati, la vera filosofia [1]. E neppure, certamente, per l'abbondanza del danaro che ne sarebbe venuto o a voi o a me: ché a coloro i quali non posseggono niente riesce gradito anche quello che, tra i beni necessari, si presenta giorno per giorno. Né perché, già vicino alla *[10]* vecchiaia [2], mi aspettavo una vita più facile dall'assistenza di altri: ché il tuo corpo è malato e ha bisogno della cura degli altri più di quanto non sia in grado di soccorrere altri o di stare accanto ad essi. Né per altro vantaggio pratico o desiderio di acquistarmi fama e lodi presso coloro i quali non sono capaci di sobbarcarsi volentieri ad un peso di questo genere per il solo amore di agire bene: ché, al contrario, *[15]* per la malvagità dei tuoi concittadini e per l'invidia che essi hanno nei vostri confronti, sono incorso in molte calunnie e, contro ogni mia attesa, per causa vostra ho corso pericolo di morte ad opera loro [3].

2-3. *Due piuttosto le ragioni: il rispetto della consuetudine sociale e cultuale, e l'esigenza di non interrompere un insegnamento di dottrine filosofiche, già proficuo ed attivo.*

**2.** Per nessuno di questi motivi, dunque, io ti ho fatta compagna della mia vita: piuttosto per due ragionevoli motivi. Il primo è che *[20]* decisi di placare gli dèi della nascita, come fece Socrate nel carcere, il quale all'abituale attività della filosofia preferì comporre musica nel significato comune della parola per congedarsi senza alcun pericolo dalla vita. E così anch'io, per placare i demoni che soprintendono sulla tragicommedia della

νας τὸν γαμικὸν ὕμνον ἀγωνίσασθαι οὐκ ὤκνησα ἀσμενέστατα καὶ τῷ πλήθει τῶν σῶν τέκνων συντυχὼν καὶ τῇ προσούσῃ περισκελείᾳ τῶν ἀναγκαίων τῇ τε πονηρίᾳ τῶν ἐνυβρισάντων. οὐδὲν γὰρ παρεῖται τῶν εἰς τὸ δρᾶμα συμβαίνειν εἰωθότων, οὐ ζηλοτυπία, οὐ μῖσος, οὐ 5 γέλως, οὐ διαπληκτισμός τε καὶ ὀργαί· πλήν γε ὅτι οὐ περὶ ἡμᾶς, περὶ δὲ τοὺς ἄλλους ὑπουργοῦντες τοῖς δαίμοσι τουτὶ τὸ θέατρον ἡμεῖς

3 ὑπεκρίθημεν. ἑτέρας δὲ θειοτέρας καὶ οὐδὲν τῇ δημώδει ταύτῃ ἐοικυίας, καθ' ἣν ἀγασθείς σου τὴν πρὸς τὴν ὀρθὴν φιλοσοφίαν ἐπιτηδειότητα τῆς φύσεως, οὐκ ᾠήθην προσήκειν ἀνδρὸς φίλου μοι στερηθεῖσαν 10 συλλήπτορος ἔρημόν σε καταλιπεῖν καὶ προστάτου σώφρονος καὶ τῷ σῷ τρόπῳ ἐπιτηδείου. ἀποσοβήσας δὲ πάντας τοὺς ἐπηρεάζειν μέλλοντας ἐν προσποιήσει, ἤνεγκα μὲν τὰς παραλόγους ὕβρεις, ἐβάστασα δὲ τὰς ἐπιβουλὰς εὐσχημόνως· ἐλευθερῶν δὲ τὸ εἰς ἐμὲ περιῆκον παντὸς τοῦ δεσπόζειν ἐπιχειροῦντος ἀνεκαλεσάμην εἰς τὸν ἐμαυτοῦ τρό- 15 πον, μεταδιδοὺς φιλοσοφίας ἀκόλουθόν τε τῷ βίῳ λόγον ἐπιδεικνύμενος. καὶ τίς γὰρ ἂν ἄλλος μοι πρό γε σοῦ μάρτυς ἂν εἴη ἀκριβέστερος, ἣν αἰσχυνοίμην ἀφοσιούμενος ἢ τὰ κατ' ἐμαυτὸν ἀποκρύπτων, ἀλλ' οὐχὶ πρὸς ἀλήθειαν ἀπ' ἀρχῆς εἰς τέλος τῇ μάλιστα τὴν ἀλήθειαν προτιμώσῃ καὶ διὰ ταύτην ἕρμαιον ἡγησαμένῃ τὴν συνοίκησιν, πάντα

4 20 τὰ εἰς αὐτὴν καὶ δι' αὐτῆς πραχθέντα ὑπομιμνήσκων. συγχωρούντων οὖν τῶν πραγμάτων ἐπὶ πλέον αὐτόθι διατρίβειν ἐπ' ἐξουσίας ἂν ἦν σοι ὥσπερ ἐκ παρακειμένων πηγαίων ναμάτων τὸ ποτὸν ἀπαρύεσθαι δαψιλέστερόν τε καὶ πρόσφατον, καὶ μὴ ἀγαπᾶν ὅσον ἂν τῆς δόσεως συντείνοι πρὸς τὸ χρήσιμον, θαρρεῖν δὲ καὶ διαναπαυσαμένῃ παρέχε-

vita, non esitai a recitare con vivo piacere la mia parte nell'inno delle nozze, poi che mi imbattei nel gran numero dei tuoi figli e nella difficoltà delle spese necessarie che ne sarebbe seguita e nella malvagità di quelli che mi oltraggiarono. Non è mancato infatti nessuno dei temi che di solito si combinano nella rappresentazione tragica: non la gelosia, non l'odio, non *[5]* il riso, non il litigio e gli scoppi d'ira: con questa differenza tuttavia che non per noi ma per gli altri abbiamo recitato la nostra parte in questa opera teatrale al servizio dei demoni [4].

**3.** L'altro motivo, più divino e per niente simile a questo motivo comune, è che, ammirando la tua naturale inclinazione alla giusta filosofia, non ritenni conveniente lasciarti, privata com'eri di un marito che mi era amico, senza un compagno, senza *[10]* un protettore saggio e adatto alla tua condizione [5]. E poiché cacciai via tutti quelli che, con falso pretesto, volevano farti del male, ne subii gli oltraggi assurdi, ne sopportai dignitosamente i complotti [6]. Liberandoti, per quanto mi toccava, da tutti quelli che cercarono di ridurti in loro potere, ti chiamai al mio stesso *[15]* modo di vivere, facendoti partecipe della filosofia e mostrandoti una dottrina coerente con quella vita. E chi altro dunque mi potrebbe essere testimone più attendibile di te, davanti alla quale avrei vergogna se mi sottraessi alla mia responsabilità o nascondessi ciò che mi riguarda, e non richiamassi invece alla memoria con tutta sincerità, dal principio alla fine, a te che onori soprattutto la verità e che a causa di essa ritenesti il nostro matrimonio un dono di Ermes, *[20]* tutto ciò che è avvenuto fino ad esso e nel corso di esso.

4. *Necessità che Marcella non allenti l'adesione ai principî già appresi nella contingenza della separazione cui Porfirio è costretto da circostanze esterne.*

**4.** Ora, se le circostanze mi consentissero di trattenermi costì più a lungo, ti sarebbe possibile, come da acqua di fonte sempre disponibile, attingere sorsate più abbondanti e fresche, e non accontentarti di ciò che ti è dato in modo strettamente limitato alla tua necessità immediata, ma farti coraggio e, dopo una

σθαι ἐκ τοῦ ῥᾴστου δι' ἐξουσίας τὴν ἀνάκτησιν. καλούσης δὲ τῆς τῶν
Ἑλλήνων χρείας καὶ τῶν θεῶν συνεπειγόντων αὐτοῖς ὑπακούειν μὲν σὲ
καίπερ οὖσαν προθυμοτάτην μετὰ τοσαύτης ἀκολουθίας θυγατέρων
ἀδύνατον ἦν· ἄνευ δὲ σοῦ ταύτας ῥίπτειν οὕτως ἐν σκαιοῖς ἀνθρώποις
5 ἀβουλίας εἶναι ὁμοῦ καὶ ἀδικίας ἔργον ὑπείληφα. μένειν δὲ ἐνταυθοῖ
βιαζόμενος τήν τε τοῦ αὖθις ἐντυχεῖν ἐλπίδα προϊσχόμενος εἰκότως σοι
παραινέσαιμ' ἂν ἀντεχομένῃ τῶν δοθέντων ἐν τοῖς δέκα μησὶν οἷς μοι
συνῴκησας μὴ πόθῳ καὶ ἐπιθυμίᾳ τοῦ πλείονος καὶ τὸ ὂν ἤδη ἐκβαλεῖν.
σπεύδω μὲν γάρ, ὃν ἂν δύνωμαι τρόπον, τὴν ταχίστην πάλιν ἀναλα-
5 10 βεῖν. ἀδήλου δὲ ἐν ταῖς ἀποδημίαις τοῦ μέλλοντος ὄντος ἀναγκαῖόν σοι
παραμυθούμενον τῷ λόγῳ ἅμα ἐπισκήπτειν, οἰκειότερον δ' εἴποιμ' ἂν
τοῦ σαυτῆς καὶ ἐν σεαυτῇ "οἴκου κήδεσθαι καὶ ἔμπεδα πάντα φυλάσ-
σειν", καταλειπομένῃ οὐδὲν ἀπεοικότως τοῦ ἐν τραγῳδίαις Φιλο-
κτήτου "ἕλκει μοχθίζοντος", πλὴν ὅτι τῷ μὲν τὸ ἕλκος ὑπὸ "ὀλοόφρο-
15 νος ὕδρου", σοὶ δὲ ἐπιγνούσῃ τὸ εἰς τὴν γένεσιν πτῶμα, ὅσον καὶ οἷον
ἡμῖν τῆς ψυχῆς περιέστη, οὐ τῶν θεῶν ἡμᾶς ὑπεριδόντων, ὡς ἐκεῖνον οἱ
Ἀτρεῖδαι, ἀλλὰ σωτήρων γενομένων καὶ οὐκ ἐπιλαθομένων. πολλοῖς
δή σε παλαίσμασι καὶ ἐπωδύνοις εἰς ἀγῶνα ἐμπεσοῦσαν νῦν μάλιστα φι-
λοσοφίας, τοῦ μόνου ἀσφαλοῦς πείσματος, ἀντεχομένην παρακαλῶ,
20 μὴ ταῖς ἀμηχανίαις ταῖς ἐκ τῆς ἡμετέρας ἀπουσίας πλέον ἐνδοῦναι τοῦ
προσήκοντος μηδὲ πόθῳ τῆς παρ' ἡμῖν διδασκαλίας καὶ τὸ δοθὲν ἤδη

pausa di riposo, riprendere facilmente forza nel pieno delle tue facoltà. Ma poiché l'interesse degli Elleni mi chiamava e insieme con essi gli dèi mi pressavano, non ti fu possibile, nonostante il tuo vivo desiderio, cedere all'invito con sì numeroso sèguito di figlie: e del resto, gettarle così, senza di te, tra gente sinistra, ho pensato fosse atto al tempo stesso *[5]* di follia e di ingiustizia. Perciò, dal momento che sono costretto a rimanere qui e mi prospetto la speranza di incontrarci di nuovo, ti vorrei ragionevolmente consigliare di tenerti stretta a ciò che ti è stato dato nei dieci mesi in cui sei vissuta con me e di non perdere anche ciò che possiedi già, per nostalgia e desiderio di avere di più. Certo, mi dò pensiero, nella misura che posso, di riprendere al più presto la via del ritorno [7].

5. *L'assenza di Porfirio – compagno e maestro – non dev'essere per Marcella motivo di scoraggiamento per le nuove, inevitabili difficoltà della vita o di nostalgia per la mancanza del suo direttore spirituale. Né vale il confronto con Filottete abbandonato, fisicamente sofferente, dagli Atridi: ché Marcella non è stata dimenticata dagli dèi e la sua è la sofferenza filosofica per l'anima caduta nella genesi.*

**5.** *[10]* Ma, dal momento che nei viaggi in terra straniera incerto è l'avvenire, è necessario che mi rivolga a te consolandoti al tempo stesso con le mie esortazioni. Potrei dirti qualcosa che sia più adatta di ciò che tu sei solita dire e che ritieni valido « prendersi – cioè – cura della casa e conservare tutto al suo posto », abbandonata come sei non diversamente dal Filottete delle tragedie « sofferente per una piaga »: salvo che a lui la piaga veniva da una « maledetta serpe di *[15]* acqua », a te invece dal fatto che conosci la caduta nel divenire – quanta e quale parte dell'anima si sia per noi cambiata: non perché gli dèi ci abbiano trascurati, come gli Atridi Filottete: essi, al contrario, si sono fatti nostri salvatori e non ci hanno dimenticato [8]. Poiché, dunque, tra molte lotte e molte sofferenze tu sei caduta nell'arena, ora soprattutto, aggrappandoti alla filosofia, l'unica gòmena sicura, io ti esorto a non cedere più del dovuto ai *[20]* disagi che ti procura la mia assenza, a non perdere, per nostalgia dell'insegnamento avuto presso di noi, anche ciò che un tempo ti fu dato, a

ἐκκροῦσαι, μηδὲ πρὸς τὸ πλῆθος τῶν περιεστώτων ἀλλοτρίων ἀπαυδήσασαν ἔκδοτον σεαυτὴν τῷ σύροντι ποταμῷ τῶν πραγμάτων ἐᾶσαι, ἀλλὰ λογισαμένην ὡς ''οὐ [διὰ ῥᾳστώνης ἡ τῶν ὄντων ἀγαθῶν κτῆσις τοῖς ἀνθρώποις περιγίνεται'', αὐτοῖς τούτοις τοῖς συγκυρήσασιν εἰς ἄσκησιν
5 τοῦ προσδοκωμένου χρήσασθαι βίου, ὅσα καὶ μόνα τῶν ἄλλων ἀντίπαλα τῆς σῆς καρτερίας εἰς τὸ παρατρέψαι σε καὶ βιάσαι εἶναι δύναται. τὰ μὲν γὰρ τῶν ἐπιβουλῶν εὐκαταφρόνητα πάντῃ τοῖς, ὧν οὐχ ἡμεῖς κύριοι, ἐθίσασιν ἀτιμάζειν καὶ μᾶλλον εἰς ἐκείνους κεχρικόσι τὴν ἀδικίαν ἀναστρέφειν ἢ βλάπτειν γε τούτους, οἷς τῶν μάλιστα παρ' ἑαυτοῖς δρω-
6 10 μένων ἐναντίων οὐ μεγάλη τῆς ζημίας ἡ ἐλάττωσις εἶναι ὑπελήφθη. τὴν δὲ τοῦ ἐπωφελοῦντος τὴν ψυχὴν ἀπουσίαν, πατρός τε ὁμοῦ καὶ ἀνδρὸς καὶ διδασκάλου καὶ συγγενῶν, εἰ δὲ βούλει, καὶ τῆς πατρίδος τὴν εὔνοιαν εἰς αὐτὸν συνῃρηκότος, δοκοῦσαν περιέχειν εὔλογον τῆς δυσχερείας τὴν αἰτίαν, παρηγοροίης ἂν θεωρὸν προστησαμένη τὸν λόγον, οὐ
15 τὸ πάθος. πρῶτον μὲν ὡς οὐκ ἦν ἄλλως, ὅπερ ἔφην, πρὸς τῶν μελλόντων νόστου δὴ μιμνήσκεσθαι ἐκ τῆς ἐνταυθοῖ ξένης καταγωγῆς τὸ δι' ἡδονῆς καθάπερ περὶ ἱππήλατόν τι χωρίον καὶ ῥᾳστώνης ποιεῖσθαι τὴν ἐπάνοδον. αὐτὸ γὰρ τὸ πρᾶγμα ὡς οὐδὲν ἄλλο ἄλλῳ ἀντίκειται πράγματι, ἡδονή τε καὶ ῥᾳθυμία τῇ πρὸς θεοὺς ἀνόδῳ. ἐπεὶ οὐδὲ τὰ
20 ὑψηλότερα τῶν ὀρῶν ἀκινδύνως καὶ πόνων ἄνευ ἦν ἀναβαίνειν, οὐδ' ἀπὸ τῶν μυχῶν τοῦ σώματος διὰ τῶν εἰς τὸ σῶμα καταγωγῶν, ἡδονῆς τε καὶ ῥᾳθυμίας, ἀνακύπτειν. διὰ γὰρ μερίμνης ἡ ὁδὸς καὶ τῆς ἀναμνήσεως τοῦ πτώματος. κἂν ᾖ τὰ συμβαίνοντα δυσχερῆ, τὸ δύσκολον πρὸς ἀνάβασιν οἰκεῖον. ὅτι καὶ ''τὸ ῥεῖα ζώειν'' παρὰ θεοῖς, πεπτωκόσι δὲ εἰς
25 τὴν γένεσιν ἐναντιώτατον ὡς ἂν εἰς λήθην ἄγον τῷ ἀλλοτρίῳ καὶ

non lasciarti trascinare, scoraggiandoti di fronte al gran numero delle circostanze esteriori, dal fiume impetuoso delle difficoltà: ma, riflettendo che « non stando in ozio viene agli uomini il possesso dei beni reali »[9], ti esorto a trarre proprio da questi avvenimenti l'incentivo per prepararti alla *[5]* vita futura: i quali, tutti e soli fra le altre cose, possono essere avversari pari alla tua costanza, perché tu li pieghi e li vinca. Infatti, alcune insidie sono assolutamente insignificanti per coloro i quali si sono abituati a sdegnare ciò di cui noi non abbiamo il controllo e hanno ritenuto di rigettare l'ingiustizia sui responsabili di esse piuttosto che nuocere a coloro dai quali la diminuzione della punizione non è stata ritenuta abbastanza grande, *[10]* anche se, a loro parere, sono fatte ad essi le contrarietà più grandi.

6. *Erta e difficile è la via del ritorno dell'anima agli dèi: per ripercorrerla occorre fatica e sofferenza, non abbandonarsi al piacere o all'inerzia e non lasciarsi sopraffare dal sonno del corpo o dai sogni delle illusioni vane.*

**6.** L'assenza di colui il quale soccorreva la tua anima – che aveva raccolto in sé l'affetto che si può avere al tempo stesso per un padre, un marito, un maestro, per la famiglia e, se vuoi, anche per la patria[10] –, assenza che sembra sia ragionevolmente la causa della tua pena, tu potresti alleviarla mettendoti davanti come spettatore la ragione, non *[15]* il sentimento. Innanzi tutto, sappi che, altrimenti, come ho già detto, per coloro i quali devono pensare veramente al ritorno da questa sosta di quaggiù, a loro estranea, non sarebbe possibile ripercorrere con piacere la via erta, come in un campo per cavalli, e con facilità: ché proprio questo fatto si oppone, come nessun altro, all'altro fatto, il piacere, cioè, e l'indolenza, al ritorno agli dèi. Infatti, le cime dei *[20]* monti non sarebbe possibile scalarle senza pericolo e senza fatiche: così pure dai bassifondi del corpo non si emerge per quelle vie che trascinano giù nel corpo, il piacere e l'indolenza: la via passa per la sofferenza e la memoria della caduta[11]. E se spiacevoli sono gli ostacoli accidentali, la vera difficoltà è propria alla risalita. Perché « vivere una vita facile » appartiene agli dèi, ma per chi è caduto *[25]* nel divenire è tutto il contrario, perché questo

τῷ ὕπνῳ συντελοῦν, ἃν καθεύδωμεν ὑπὸ τῶν ψυχαγωγούντων ἡμᾶς
7 ἐνυπνίων βουκολούμενοι. ἐπεὶ καὶ τῶν πεδῶν αἱ μὲν ἐκ χρυσοῦ βαρυτάτου ὄντος διὰ τὴν εὐπρέπειαν εἰς κόσμον μᾶλλον συντελεῖν καὶ φέρειν τὸν δεσμὸν δι' αὐτῶν ἐνήγαγον τῷ κούφῳ τὰς δι' ἀφροσύνην τοῦ βά-
5 ρους ἀνεπ αισθήτους γυναῖκας. αἱ δὲ τοῦ σιδήρου συνιέναι τῶν ἁμαρτημάτων ἠνάγκασαν καὶ λυπήσασαι μεταγινώσκειν καὶ ζητεῖν τοῦ βάρους ἀπαλλαγὴν πορίσασθαι· τοῦ χρυσοῦ δὲ διὰ τὴν τέρψιν εἰς ἀγανάκτησιν οὐ τὴν τυχοῦσαν πολλάκις συντελούσης τῆς λύσεως. ὅθεν καὶ ἔδοξε τοῖς σώφροσι "τὰ ἐπίπονα τῶν ἡδέων μᾶλλον συντελεῖν εἰς ἀρε-
10 τήν", καὶ τὸ μοχθεῖν ἄριστον εἶναι ἀνδρί τε ὁμοίως καὶ γυναικὶ ἢ ἐξοιδαίνειν τὴν ψυχὴν ὑπὸ τῆς ἡδονῆς χαλωμένην. "παντὸς γὰρ καλοῦ κτήματος πόνους δεῖ προηγεῖσθαι, καὶ πονεῖν ἀνάγκη τὸν τυχεῖν ἀρετῆς σπουδάζοντα". ἀκούεις δὲ καὶ τὸν Ἡρακλέα τούς τε Διοσκούρους καὶ τὸν Ἀσκληπιὸν τούς τε ἄλλους, ὅσοι θεῶν παῖδες ἐγένοντο, ὡς διὰ τῶν
15 πόνων καὶ τῆς καρτερίας τὴν μακαρίαν εἰς θεοὺς ὁδὸν ἐξετέλεσαν. οὐ γὰρ ἐκ τῶν δι' ἡδονῆς βεβιωκότων ἀνθρώπων αἱ εἰς θεὸν ἀναδρομαί, ἀλλ' ἐκ τῶν τὰ μέγιστα τῶν συμβαινόντων γενναίως διενεγκεῖν μεμαθηκότων.

8 Μέγιστος δὲ ἄθλος τοῦ νῦν σοι προκειμένου εὖ οἶδα καὶ αὐτὸς ὡς
20 οὐκ ἂν γένοιτο ἄλλος, ἡγουμένῃ μετ' ἐμοῦ καὶ τῆς σωτηρίας τὴν ὁδὸν

stato porta all'oblìo e contribuisce ad estraniarci e ad addormentarci, se, sedotti dai sogni che ci illudono, ci abbandoniamo al sonno [12].

7. *Emblematiche le due specie di catene: quelle d'oro, pur più pesanti, seducono le donne, che se ne ornano nella loro follia e se ne distaccano con rammarico; quelle di ferro fanno male e perciò inducono a prendere coscienza degli errori e a liberarsene. La via alla virtù e ai beni è segnata dalle pene, non dal piacere – ha insegnato Pitagora. E agli dèi gli eroi giunsero dopo fatiche e sofferenze.*

**7.** Infatti, anche delle catene le une, quelle d'oro, che è il metallo più pesante, per la loro bellezza invitano a contribuire di più all'ornamento e inducono le donne, insensibili al peso per la loro follia, *[5]* a portarne nella loro leggerezza il nodo; quelle di ferro, invece, costringono a prendere coscienza degli errori, a pentirsi, perché fanno male, a cercare come procurarsi il mezzo per liberarsi dal loro peso: mentre, al contrario, il distacco dall'oro, a causa della sua attrattiva, porta spesso ad un rammarico non comune [13]. Perciò, anche i saggi ritennero che « le pene contribuiscono alla virtù più dei piaceri » *[10]* e che, per l'uomo come per la donna, soffrire è la cosa migliore, piuttosto che l'anima insuperbisca, fiaccata dal piacere. Perché « le pene devono precedere l'acquisto di ogni bene e deve penare chi aspira a giungere alla virtù ». Tu senti dire di Eracle e dei Dioscuri, di Asclepio e di quanti altri divennero figli degli dèi come attraverso pene *[15]* e con costanza compirono il viaggio beato verso gli dèi [14]. Ché non dagli uomini i quali sono vissuti nel piacere viene l'ascesa a Dio, ma da quelli i quali hanno imparato a sopportare nobilmente le vicende peggiori.

8. *Marcella deve trovare nella precettistica pitagorica cui è stata iniziata i presupposti necessari per superare l'irrazionale turbamento in cui è costretta a vivere: il corpo – diceva Pitagora – è soltanto un segno esteriore, il vero io lo si coglie con il ì pensiero. E perciò Porfirio, pur lontano, è tuttavia presente a Marcella, cui può continuare ad essere, in una comunione spirituale, guida alla via della salvezza.*

**8.** Grandissimo è il tuo tormento in questa vicenda che ora ti si presenta – so bene anch'io che *[20]* non potrebbe esser-

καὶ τὸν ταύτης καθηγεμόνα καταλείψειν. ἔχει δὲ οὐχ οὕτω παντάπασιν
δυσκαρτερήτως σοι τὰ παρόντα, εἰ παρεῖσα τὴν ἐκ τοῦ πάθους ἀλόγι-
στον ταραχὴν μὴ περὶ φαύλων ἡγήσῃ μεμνῆσθαι ὧν εἰς φιλοσοφίαν τὴν
ὀρθὴν παρὰ τῶν θείων ἐτελέσθης λόγων· ὧν τὴν βεβαίαν ἀκρόασιν αἱ
5 πράξεις ἐλέγχειν εἰώθασι. ''τὰ γὰρ ἔργα τῶν δογμάτων ἑκάστου φέρειν
πέφυκε τὰς ἀποδείξεις·'' καὶ ''δεῖ οὕτως βιοῦν, ὅστις ἐπίστευσεν, ἵνα
καὶ αὐτὸς πιστὸς ᾖ μάρτυς, περὶ ὧν λέγει τοῖς ἀκροωμένοις''. τίνα οὖν
ἦν ἄρα, ἃ παρὰ τῶν σαφέστατ' εἰδότων τὰ κατ' ἀνθρώπους μεμαθήκα-
μεν; ἆρ' οὐχ, ὅτι μὲν σοὶ ''ἐγὼ οὐχ ὁ ἁπτὸς οὗτος καὶ τῇ αἰσθήσει
10 ὑποπτωτός, ὁ δὲ ἐπὶ πλεῖστον ἀφεστηκὼς τοῦ σώματος, ὁ ἀχρώματος
καὶ ἀσχημάτιστος, καὶ χερσὶ μὲν οὐδαμῶς ἐπαφητός, διανοίᾳ δὲ μόνῃ
κρατητός;'' λαμβάνομεν δὲ οὐ παρὰ τῶν ἔξωθεν τὰ εἰς τὰ παρ' αὐτῶν
ἡμῖν ἐντεθειμένα· τοὐνδόσιμον δὲ μόνον ὥσπερ ἐν χορῷ εἰς ἀνάμνησιν
9 ἡμᾶς ἄγον ὧν ἔχοντες παρὰ τοῦ δεδωκότος ἐπλανήθημεν. πρὸς δὲ τού-
15 τοις οὐχ ὅτι ''πᾶν πάθος ψυχῆς εἰς σωτηρίαν αὐτῆς πολεμιώτατον'',
καὶ ''ἀπαιδευσία μὲν τῶν παθῶν πάντων μήτηρ'', τὸ δὲ ''πεπαιδεῦσθαι
οὐκ ἐν πολυμαθείας ἀναλήψει, ἐν ἀπαλλάξει δὲ τῶν ψυχικῶν παθῶν
ἐθεωρεῖτο;'' ''πάθη δὲ νοσημάτων ἀρχαί·'' ''ψυχῆς δὲ νόσημα κακία·''

cene altro –, perché tu credi che insieme con me perderai anche la via della salvezza e la guida di essa. Ma la tua situazione attuale non è tanto né del tutto disperata se lasci svanire lo smarrimento irrazionale che viene dal sentimento e non giudichi di poco conto ricordare da quali divine parole fosti iniziata alla giusta filosofia, di cui le azioni sono solite mettere alla prova l'ascolto sicuro: *[5]* ché « le azioni sono fatte per portare la dimostrazione delle opinioni di ciascuno » [15] e « chi è arrivato ad un credo deve vivere così, perché sia anch'egli testimone fedele di ciò che dice a quelli che l'ascoltano ». Che cosa, dunque, era quel che abbiamo appreso da coloro i quali conoscono con la più grande chiarezza la condizione umana? Non era che per te « io non sono quest'individuo che si può toccare e *[10]* percepire con i sensi, ma un essere separato completamente dal corpo, senza colore e senza forma, che non è possibile in nessun modo toccare con le mani, ma cogliere con il solo pensiero » [16]? Noi non riceviamo dai fenomeni esterni ciò che è stato messo in noi in questo corpo che ci viene da essi: solo un segnale, come nella danza, ci ricorda ciò che avemmo in dono da Dio e poi iniziammo il nostro pellegrinaggio su questa terra [17].

9-10. *Marcella ha avuto modo di assimilare il verbo di Pitagora che l'anima può essere salva se si allontana ogni passione corporea, ostacolo all'unione con il divino. Questa sua profonda convinzione deve ora illuminarla senza la necessità di altra guida, e così potrà, fuggendo dal corpo, risalire nella purezza al proprio io e qui congiungersi in ispirito con Porfirio, senza mai separarsi da lui. È questo un esercizio ascetico, articolazione e unificazione di nozioni innate. Allo stesso modo Platone dal sensibile si spinse all'intelligibile.*

**9.** Oltre a ciò, *[15]* non abbiamo appreso che « ogni passione dell'anima è il nemico principale della sua salvezza » e che « la mancanza di educazione è madre di tutte le passioni », mentre « l'essere educato non consiste nell'acquisizione di molte scienze, ma nella liberazione dalle passioni dell'anima » [18]? « Le passioni sono principio di malattie »; « malattia dell'anima è la malvagità »: « la malvagità tutta è cosa vergognosa »: ciò che è

''κακία δὲ πᾶσα αἰσχρόν·'' τὸ δὲ αἰσχρὸν τῷ καλῷ ἐναντίον· καλοῦ δὲ ὄντος τοῦ θείου ἀμήχανον αὐτῷ σὺν κακίᾳ πελάζειν· ''καθαροῦ γὰρ μὴ καθαρὸν ἐφάπτεσθαι οὐδὲν ὁ Πλάτων φησὶ θεμιτὸν εἶναι''. διὸ καὶ ''μέχρι τοῦ νῦν καθαρεύειν δεῖ τῶν παθῶν τε καὶ τῶν διὰ τὸ πάθος ἁμαρτη-
5 μάτων.'' ἆρ' οὖν οὐ τοιαῦτα ἦν, οἷς μάλιστα συνῄνεις, ὡς γράμματα θεῖα ἐνόντα παρὰ σαυτῇ διὰ τῆς τῶν λόγων ἐνδείξεως ἀναγινώσκουσα; πῶς οὖν οὐκ ἄτοπον τὴν πεπεισμένην ἐν σοὶ εἶναι καὶ τὸ σῷζον καὶ τὸ σῳζόμενον καὶ τό γε ἀπολλύον καὶ τὸ ἀπολλύμενον τόν τε πλοῦτον καὶ τὴν πενίαν τόν τε πατέρα καὶ τὸν ἄνδρα καὶ τὸν τῶν ὄντως ἀγαθῶν
10 καθηγεμόνα, κεχηνέναι πρὸς τὴν τοῦ ὑφηγητοῦ σκιάν, ὡς δὴ τὸν ὄντως ὑφηγητὴν μὴ ἐντὸς ἔχουσαν μηδὲ παρὰ σαυτῇ πάντα τὸν πλοῦτον; ὃν ἀνάγκη ἀπολλύναι καὶ διαφεύγειν πρὸς τὴν σάρκα καταβαίνουσαν ἀντὶ τοῦ σῴζοντος καὶ σῳζομένου.

**10** Τῆς μὲν οὖν ἐμῆς σκιᾶς καὶ τοῦ φαινομένου εἰδώλου οὔτε πα-
15 ρόντων ὠνήσω τι οὔτ' ἀπόντων ἐπώδυνος ἡ ἀπουσία τῇ μελετώσῃ φεύγειν ἀπὸ τοῦ σώματος. ἐμοῦ δὲ καθαρῶς τύχοις ἂν μάλιστα καὶ παρόντος καὶ συνόντος νύκτωρ καὶ μεθ' ἡμέραν σὺν καθαρῷ τε καὶ τῷ καλλίστῳ τῆς συνουσίας καὶ μηδὲ χωρισθῆναι οἵου τε ὄντος, εἰ μελετῴης εἰς σεαυτὴν ἀναβαίνειν συλλέγουσα ἀπὸ τοῦ σώματος πάντα τὰ διασκεδα-
20 σθέντα σου μέλη καὶ εἰς πλῆθος κατακερματισθέντα ἀπὸ τῆς τέως ἐν μεγέθει δυνάμεως ἰσχυούσης ἑνώσεως. συνάγοις δ' ἂν καὶ ἑνίζοις τὰς ἐμφύτους εννοίας καὶ διαρθροῦν συγκεχυμένας καὶ εἰς φῶς ἕλκειν ἐσκοτισμένας πειρωμένη· ἀφ' ὧν ὁρμώμενος καὶ ὁ θεῖος Πλάτων ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν ἐπὶ τὰ νοητὰ τὰς ἀνακλήσεις πεποίηται. ἔτι εἰ μνημονεύοις,
25 διαρθροίης δ' ἄν, ἅ γε ἀκήκοας διὰ τῆς μνήμης ἀναπεμπαζομένη τοῖς τε τοιούτοις τῶν λόγων ὡς ἀγαθοῖς συμβούλοις ἀξιοῦσα προσέχειν καὶ λοιπὸν τὰ γνωσθέντα διὰ τῶν ἔργων ἀσκοῦσα, διὰ δ' αὐτοῦ τοῦ πονεῖν

vergognoso è contrario al bello: poiché bello è il divino, gli è impossibile aver contatto con la malvagità. Infatti, « che il non-puro non ha nessun contatto con il puro, è legge religiosa » – dice Platone. Perciò anche « fino al presente dobbiamo purificarci dalle passioni e dalle colpe commesse a causa delle passioni »[19]. *[5]* Non era, dunque, proprio questo ciò cui tu davi soprattutto il tuo consenso, come se, tramite la dimostrazione della parola, leggessi caratteri divini iscritti in te stessa? Come, allora, non sarebbe illogico che tu, convinta come sei di avere in te ciò che salva e ciò che è salvato, ciò che perde e ciò che perisce, la ricchezza e la povertà, il padre, lo sposo, la guida dei veri beni, rimanga lì, con la bocca aperta, a correr dietro *[10]* all'ombra della tua guida[20], come se non avessi proprio dentro di te la vera guida e presso di te tutta la ricchezza? E questa tu necessariamente perderai, ad essa sfuggirai, se scendi fino alla carne invece di volgerti a ciò che salva e a ciò che è salvato.

**10.** Della mia ombra, dunque, e del fantasma visibile tu non hai avuto nessun vantaggio quando era presente, *[15]* né la loro assenza, ora che essi non sono più costì, sarà dolorosa, se ti eserciti a fuggire dal corpo[21]. Ma nella purezza tu potrai soprattutto raggiungermi, presente e unito con te, notte e giorno, nella forma pura e più bella dell'unione e senza che io possa mai essere separato da te, se ti eserciti a risalire verso te stessa, raccogliendo, lontano dal corpo, tutte le membra della tua anima che sono state disperse *[20]* e ridotte in un gran numero di particelle lungi dall'unità che fino ad allora aveva forza nella grandezza della sua potenza[22]. Tu puoi raccogliere ed unificare le nozioni innate cercando di articolarle, ora che si sono confuse, e di portarle alla luce, ora che si sono coperte di tenebre: partendo da ciò, anche il divino Platone[23] ha richiamato dal sensibile all'intelligibile. Inoltre, se te ne ricordi, *[25]* puoi organizzare ciò che hai sentito ricontrollandolo nella memoria, ritenendo giusto rivolgere la tua attenzione a discorsi di tal genere come a buoni consiglieri, ed infine praticando con le opere ciò che hai appreso e conservandolo grazie a questo stesso impegno[24].

11 συντηροῦσα. λέγει δὲ ὁ λόγος πάντῃ μὲν καὶ πάντως παρεῖναι τὸ θεῖον, ''νεὼν δὲ τούτῳ παρ' ἀνθρώποις καθιερῶσθαι τὴν διάνοιαν μάλιστα τοῦ σοφοῦ μόνην,'' τιμήν τε προσήκουσαν ἀπονέμεσθαι τῷ θεῷ ὑπὸ τοῦ μάλιστα τὸν θεὸν ἐγνωκότος· τοῦτον δὲ εἶναι εἰκότως μόνον τὸν σοφόν,
5 ᾧ τιμητέον διὰ σοφίας τὸ θεῖον καὶ κατακοσμητέον αὐτῷ διὰ σοφίας ἐν τῇ γνώμῃ τὸ ἱερὸν ἐμψύχῳ ἀγάλματι τῷ νῷ ἐνεικονισαμένου ἀγάλλοντα θεοῦ. ''θεὸς μὲν γὰρ δεῖται οὐδενός, σοφὸς δὲ μόνου θεοῦ.'' οὐ γὰρ ἂν ἄλλως καλὸς κἀγαθὸς γένοιτο ἢ νοῶν τό τε ἀγαθὸν καὶ καλόν, ὅπερ ἐξέχει τοῦ θείου· οὐδ' αὖ ἄλλως κακοδαίμων ἄνθρωπος ἢ πονηρῶν δαι-
10 μόνων ἐνδιαίτημα τὴν ψυχὴν κατασκευάσας. ''ἀνθρώπῳ δὲ σοφῷ θεὸς θεοῦ δίδωσιν ἐξουσίαν.'' καὶ ''καθαίρεται μὲν ἄνθρωπος ἐννοίᾳ θεοῦ,'' δικαιοπραγίαν δὲ ἀπὸ θεοῦ ὁρμώμενος διώκει.

12 ''Πάσης πράξεως καὶ παντὸς ἔργου καὶ λόγου θεὸς ἐπόπτης παρέστω καὶ ἔφορος.'' καὶ ''πάντων, ὧν πράττομεν ἀγαθῶν, τὸν θεὸν αἴτιον
15 ἡγώμεθα·'' ''τῶν δὲ κακῶν αἴτιοι ἡμεῖς ἐσμεν οἱ ἑλόμενοι, θεὸς δὲ ἀναίτιος.'' ''ὅθεν καὶ εὐκτέον θεῷ τὰ ἄξια θεοῦ.'' καὶ ''αἰτώμεθα, ἃ μὴ λάβοιμεν ἂν παρ' ἑτέρου·'' καὶ ''ὧν ἡγεμόνες οἱ μετ' ἀρετῆς πόνοι, ταῦτα εὐχώμεθα γενέσθαι μετὰ τοὺς πόνους·'' ''εὐχὴ γὰρ ῥᾳθύμου μάταιος λόγος.'' ''ἃ δὲ κτησαμένος οὐ καθέξεις, μὴ αἰτοῦ παρὰ θεοῦ· δῶρον γὰρ

11. *La religione razionale. Dio vive nel pensiero del saggio, suo tempio; il saggio soltanto conosce Dio e di Dio soltanto ha bisogno, ché buono e bello egli diventa pensando al Bene e al Bello, e Dio gli purifica l'intelletto e l'avvia alla giustizia. Principî platonici, sostrato di precetti pitagorici.*

**11.** Sì, certo, la tradizione filosofica dice che dovunque e interamente la divinità è presente, ma che « un tempio le è stato consacrato presso gli uomini, il pensiero, soprattutto quello del saggio, ed esso solo » e che l'onore conveniente a Dio gli è reso da colui che più di tutti ha conosciuto Dio: e questi è naturalmente soltanto il saggio, *[5]* il quale deve onorare la divinità con la saggezza e con la saggezza prepararle nel suo spirito il tempio adornandolo con l'intelletto, statua vivente di Dio che vi ha riflesso la sua immagine [25]. « Dio non ha bisogno di niente: il saggio soltanto di Dio », ché non diversamente potrebbe divenire bello e buono se non pensando il Bene ed il Bello, che derivano dalla divinità, né diversamente potrebbe divenire un uomo sventurato se non facendo *[10]* della sua anima la dimora dei demoni malvagi. Ma « all'uomo saggio Dio dà la libertà di Dio » [26]. E « l'uomo è purificato dal pensiero di Dio » [27]: prendendo l'avvio da Dio, egli persegue l'azione giusta.

12. *Ancora da Pitagora deve venire a Marcella l'insegnamento che rapporta l'uomo a Dio. A Dio, onnipresente alle azioni umane, causa di ogni bene, si deve nella preghiera chiedere, con intento di virtù, ciò che è degno di Lui, che nessun altro può dare, che dovrà per sempre rimanere con noi, che ci aiuta a liberarci dal contingente. Dio suggerisce egli stesso il momento giusto di pregare.*

**12.** « Ad ogni azione, ad ogni opera e parola assista Dio, osservandole e vegliando su di esse ». E « di tutti i beni che noi facciamo, *[15]* riteniamone causa Dio ». « Dei mali siamo colpevoli noi che li abbiamo scelti, Dio non ne ha colpa » [28]. Perciò « si deve pregare Dio per ciò che è degno di Dio ». E « chiediamogli quel che non potremmo ottenere da nessun altro » [29]. E « ciò cui portano le dure fatiche accompagnate dalla virtù, preghiamolo che ci venga dopo queste fatiche »: ché « la preghiera dell'indolente è vano brusio di parole ». « Ciò che, una volta ottenutolo [30], non conserverai, non chiederlo a Dio, ché dono di

θεοῦ πᾶν ἀναφαίρετον· ὥστε οὐ δώσει, ὃ μὴ καθέξεις''. ''ὧν δὴ τοῦ σώματος ἀπαλλαγεῖσα οὐ δεηθήσῃ, ἐκείνων καταφρόνει· καὶ ὧν ἂν ἀπαλλαγεῖσα δέ ῃ εἰς ταῦτα σὺ ἀσκουμένη τὸν θεὸν παρακάλει γενέσθαι συλλήπτορα.'' οὔκουν ''δεήσῃ οὐδενός, ὧν καὶ ἡ τύχη δοῦσα
5 πολλάκις πάλιν ἀφαιρεῖται.'' οὐδὲ δεῖ πρὸ καιροῦ τινὸς τὴν αἴτησιν ποιεῖσθαι, ἀλλ' ὅταν σοι ὁ θεὸς ἐν σοὶ οὖσαν φύσει τὴν ὀρθὴν αἴτησιν
13 ἐκφήνῃ· δι' ὧν μάλιστα καὶ αὐτὸς ἐνοπτρίζεσθαι πέφυκεν, οὔτε διὰ σώματος ὁρατὸς ὢν οὔτε διὰ ψυχῆς αἰσχρᾶς καὶ ὑπὸ τῆς κακίας ἐσκοτισμένης. κάλλος γὰρ ἐκείνου τὸ ἀκήρατον καὶ φῶς τὸ ζωτικὸν ἀλη-
10 θείᾳ διαλάμπον. κακία δὲ πᾶσα ὑπ' ἀγνοίας διέψευσται καὶ ὑπὸ αἴσχους διέστραπται, ''ταῦτ' οὖν θέλε καὶ αἰτοῦ τὸν θεὸν ἃ θέλει τε καὶ ἔστιν αὐτός,'' εὖ ἐκεῖνο γινώσκουσα ὡς ''ἐφ' ὅσον τις τὸ σῶμα ποθεῖ καὶ τὰ τοῦ σώματος σύμφυλα, ἐπὶ τοσοῦτον ἀγνοεῖ τὸν θεὸν'' καὶ τῆς ἐκείνου ἐνοράσεως ἑαυτὸν ἀπεσκότισε, κἂν παρὰ πᾶσι τοῖς ἀνθρώποις
15 ὡς θεὸς δοξάζηται. ''σοφὸς δὲ ἄνθρωπος ὀλίγοις γινωσκόμενος, εἰ δὲ βούλει, καὶ ὑπὸ πάντων ἀγνοούμενος, γινώσκεται ὑπὸ θεοῦ.'' ἑπέσθω τοίνυν ὁ μὲν νοῦς τῷ θεῷ, ἐνοπτριζόμενος τῇ ὁμοιώσει θεόν. τῷ δὲ νῷ ἡ ψυχή· τῇ δ' αὖ ψυχῇ ὑπηρετείτω τὸ σῶμα, εἰς ὅσον οἷόν τε, καθαρᾷ καθαρόν. ἀπὸ γὰρ τῶν παθῶν ταύτης μιαινόμενον εἰς αὐτὴν πάλιν

Dio è tutto ciò che non ti si può togliere [31], sicché Egli non ti darà ciò che tu non conserverai ». Perciò « disprezza ciò di cui non avrai bisogno quando sarai separata dal corpo e, esercitandoti in quelle cose di cui avrai bisogno, una volta liberata da esso, invoca Dio perché ti sia di aiuto per esse » [32]. Perciò « Tu non avrai bisogno di nessuna di quelle cose che anche la fortuna *[5]* spesso, dopo di averle concesse, si porta di nuovo via », né è necessario fare la tua preghiera prima del momento opportuno, ma quando Dio ti ha rivelato la domanda giusta che per natura è insita in te.

13. *Dio è ente puro, sua luce è la vita che splende nella verità: Lui, quindi, non è possibile vedere finché si è immersi nella tenebra del corporeo, che impedisce la possibilità di conoscerLo. E perciò – ammoniva Pitagora – il saggio conosce Dio. Da ciò la progressione: Dio, intelletto, anima pura, corpo libero da passioni.*

**13.** Con questi mezzi, soprattutto, Dio stesso può vedersi come in uno specchio, perché egli non è visibile con un corpo né con un'anima turpe e ottenebrata dal vizio: ché la sua bellezza è la sua purezza e la sua luce è la vita che *[10]* risplende nella verità, mentre il vizio è tutto illuso dall'ignoranza e deformato dalla bruttezza morale. « Voglia tu, dunque, e chiedi a Dio ciò che Egli vuole e Lui stesso è » [33], ben conoscendo questa verità, che « quanto più si desidera il corpo e ciò che è affine al corpo tanto più si ignora Dio » e ci si immerge nella tenebra lontani dalla visione di Lui, anche se presso tutti gli uomini *[15]* si gode la fama di un dio. Al contrario: « un uomo saggio, conosciuto da pochi e, se vuoi, ignorato anche da tutti, è conosciuto da Dio » [34]. L'intelletto segua dunque Dio, riflettendo come in uno specchio Dio con l'assomigliarsi a Lui: l'anima segua l'intelletto: all'anima poi faccia da servo il corpo, per quanto gli è possibile, lui puro ad essa pura, perché se il corpo è insudiciato dalle passioni dell'anima, il sudiciume si rivoltola di nuovo su di essa [35].

14-15. *Pitagora ha dettato gli aforismi che devono regolare le azioni e la parola di chi è degno di Dio. Non amare il piacere e il corpo, perché ne seguono sete di ricchezze, ingiustizia, empietà. Non dire menzogna, perché essa comporta un vantaggio illusorio, pagato moralmente. Non*

14 ἐπαναστρέφεται τὰ μιάσματα. τῇ δὲ ψυχῇ τῇ θεοφιλεῖ καὶ τῷ θεοφιλεῖ
νῷ ἐν τῷ καθαρῷ σώματι ἔστωσαν καὶ πρᾶξις ἀκόλουθος καὶ λόγος,
"αἱρετωτέρου σοι ὄντος 'λίθον' εἰκῇ βαλεῖν ἢ λόγον", ⟨καὶ⟩ "τὸ ἡττᾶ-
σθαι τἀληθῆ λέγοντα ἢ νικᾶν ἀπατῶντα· τὸ γὰρ νικῆσαν ἀπάτῃ ἐν τῷ
5 ἤθει ἥττηται. μάρτυρες δὲ κακῶν ψευδεῖς λόγοι." "ἀδύνατον τὸν αὐτὸν
φιλόθεόν τε εἶναι καὶ φιλήδονον καὶ φιλοσώματον. ὁ γὰρ φιλήδονος καὶ
φιλοσώματος, ὁ δὲ φιλοσώματος πάντως καὶ φιλοχρήματος, ὁ δὲ φι-
λοχρήματος ἐξ ἀνάγκης ἄδικος, ὁ δὲ ἄδικος καὶ εἰς θεὸν καὶ εἰς πατέρας
ἀνόσιος καὶ εἰς τοὺς ἄλλους παράνομος. ὥστε κἂν ἑκατόμβας θύῃ καὶ
10 μυρίοις ἀναθήμασι τοὺς νεὼς ἀγάλλῃ, ἀσεβής ἐστι καὶ ἄθεος καὶ τῇ
προαιρέσει ἱερόσυλος. διὸ καὶ πάντα φιλοσώματον ὡς ἄθεον καὶ μιαρὸν
15 ἐκτρέπεσθαι χρή." καὶ "οὗ ταῖς δόξαις οὐκ ἂν χρήσαιο, τούτῳ μήτε βίου
μήτε λόγου τοῦ περὶ θεοῦ κοινώνει·" "λόγον γὰρ περὶ θεοῦ τοῖς ὑπὸ
δόξης διεφθαρμένοις λέγειν οὐκ ἀσφαλές· καὶ γὰρ καὶ τἀληθῆ λέγειν ἐπὶ
15 τούτων περὶ θεοῦ καὶ τὰ ψευδῆ κίνδυνον ἴσον φέρει." "οὔτε αὐτῶν τινα
προσῆκεν ἀνοσίων ἔργων μὴ καθαρεύοντα φθέγγεσθαι περὶ θεοῦ," οὔτε
εἰς τοιούτων ἀκοὰς ἐμβάλλοντα τὸν περὶ θεοῦ λόγον οἴεσθαι μὴ μιαί-
νειν. ἀλλ' "ἀκροᾶσθαι καὶ λέγειν τὸν περὶ θεοῦ λόγον ὡς ἐπὶ θεοῦ."
"προηγείσθω οὖν τοῦ περὶ θεοῦ λόγου τὰ θεοφιλῆ ἔργα", καὶ "σιγά-
20 σθω ὁ περὶ αὐτοῦ λόγος ἐπὶ πλήθους·" "ἀνοικειοτάτη γὰρ θεολογία κε-
νοδοξίᾳ ψυχῆς." νόμιζε αἱρετώτερον εἶναι "σιγᾶν ἢ λόγον εἰκῇ προέ-

*parlare di Dio a chi è pervertito da falsi dogmi, perché la verità e la sua distorsione su di Lui corrono eguale pericolo. Tacere su Dio davanti a chi è empio e alla folla, perché la parola di Dio ne risulta contaminata e non può essere intelligibile a chi, come il volgo, è pervaso da opinioni false. Ricordi, Marcella, l'insegnamento pitagorico di non fare né dire né desiderare di sapere niente che sia indegno di Dio, perché chi agisce e pensa in maniera degna di Dio è simile a Dio.*

**14.** All'anima amica di Dio e all'intelletto amico di Dio nel corpo puro siano conformi azioni e parole, perché « è per te preferibile gettare alla cieca ⟨una pietra⟩ [36] anziché una parola » e « lasciarsi vincere dicendo la verità anziché vincere ingannando: ché ciò che ha vinto con l'inganno è vinto *[5]* nel campo morale. Testimoni di malvagi sono falsi discorsi ». « È impossibile amare nello stesso tempo Dio, da una parte, il piacere e il corpo dall'altra, perché chi ama il piacere ama anche il corpo, chi ama il corpo ama comunque anche il danaro, chi ama il danaro è necessariamente ingiusto e chi è ingiusto è empio verso Dio e i suoi padri, e nei confronti degli altri è pronto ad offendere la legge. Sicché egli, anche se sacrifica ecatombi e *[10]* riveste i templi splendidamente di migliaia di offerte votive, è un empio e un ateo, e intenzionalmente profana il tempio [37]. Perciò bisogna tener lontano chiunque ama il corpo come un ateo e un impuro ».

**15.** E « con colui del quale non puoi condividere le opinioni non avere in comune né la vita né discorsi su Dio », perché « parlare di Dio con chi è corrotto dal suo modo di pensare non è senza rischio e dire davanti *[15]* a loro la verità su Dio comporta un pericolo uguale a quello di dire di Lui la menzogna » [38]. « A nessuno di essi, se non sia puro da azioni empie, converrebbe parlare di Dio » e neppure si deve credere che, lasciando cadere la parola su Dio nelle orecchie di gente simile, non la si contamini, ma « conviene ascoltare e dire la parola di Dio come se Dio fosse vicino a te » [39]. « Precedano dunque la parola su Dio le azioni care a Dio » e *[20]* « taccia la parola su Lui davanti alla folla » [40]: ché « il discorso su Dio non è assolutamente familiare ad una vana illusione dell'anima ». « Credi pure che è preferibile tacere anzicché fare cieche af-

σθαι περὶ θεοῦ.'' ''ἀξίαν σε ποιήσει θεοῦ τὸ μηδὲν ἀνάξιον θεοῦ μήτε λέ-
γειν μήτε πράττειν μήτε πάντως εἰδέναι ἀξιοῦν.'' ''ὁ δὲ ἄξιος ἄνθρωπος
**16** θεοῦ θεὸς ἂν εἴη''. καὶ ''τιμήσεις μὲν ἄριστα τὸν θεόν, ὅταν τῷ θεῷ τὴν
σαυτῆς διάνοιαν ὁμοιώσῃς· ἡ δὲ ὁμοίωσις ἔσται διὰ μόνης ἀρετῆς. μόνη
5 γὰρ ἀρετὴ τὴν ψυχὴν ἄνω ἕλκει καὶ πρὸς τὸ συγγενές''. καὶ μέγα οὐδὲν
ἄλλο μετὰ θεὸν ἢ ἀρετή. μείζων ἀρετῆς θεός. ''θεὸς δὲ ἄνθρωπον βε-
βαιοῖ πράσσοντα καλά''· ''κακῶν δὲ πράξεων κακὸς δαίμων ἡγεμών.''
''ψυχὴ οὖν πονηρὰ φεύγει μὲν θεόν,'' ''πρόνοιαν δὲ θεοῦ εἶναι οὐ βούλε-
ται'', νόμου τε ''τοῦ θείου πάντα φαῦλον κολάζοντος ἀποστατοῖ πα-
10 ντός·'' ''ψυχὴ δὲ σοφοῦ ἁρμόζεται πρὸς θεόν, ἀεὶ θεὸν ὁρᾷ, σύνεστιν ἀεὶ
θεῷ.'' ''εἰ δὲ χαίρει τῷ ἀρχομένῳ τὸ ἄρχον, καὶ θεὸς σοφοῦ κήδεται καὶ
προνοεῖ· καὶ διὰ τοῦτο μακάριος ὁ σοφός, ὅτι ἐπιτροπεύεται ὑπὸ θεοῦ.''
''οὐχ ἡ γλῶττα τοῦ σοφοῦ τίμιον παρὰ θεῷ, ἀλλὰ τὰ ἔργα.'' ''σοφὸς γὰρ
ἀνὴρ καὶ σιγῶν τὸν θεὸν τιμᾷ.''''ἄνθρωπος δὲ ἀμαθὴς καὶ εὐχόμενος καὶ
15 θύων μιαίνει τὸ θεῖον. μόνος οὖν ἱερεὺς ὁ σοφός, μόνος θεοφιλής, μόνος

fermazioni su Dio »[41]. « Niente dire che sia indegno di Dio né farlo né ritenere soprattutto degno saperlo, ti renderà degno di Dio ». « L'uomo degno di Dio potrebbe essere un dio »[42].

16. *L'assimilarsi del pensiero a Dio – continua il verbo pitagorico – è il mezzo migliore per rendergli onore: il saggio vi perviene tramite l'esercizio della virtù, e Dio concede alla sua anima la visione e la presenza perenne di Lui, lo guida e l'amministra, a lui provvede e di lui ha cura, sicché egli è felice. Il malvagio, invece, è preda del demone cattivo: egli nega la provvidenza di Dio, ne spregia la legge. Il saggio onora Dio anche tacendo, lui solo sa pregare, assolvere, amato da Dio, la funzione sacerdotale. Lo stolto, invece, pur pregando e sacrificando, profana Dio. Un pitagorismo accentuatamente elitario, che sembra concorrere con principi dualistici di sette gnostiche.*

**16.** E « tu onorerai Dio nella maniera migliore, quando renderai il tuo pensiero simile a Dio: e l'assimilazione avverrà soltanto mediante la virtù, ché soltanto la virtù trae *[5]* l'anima in alto e verso ciò che le è congenere »[43]. E nient'altro dopo Dio è grande: se non la virtù. Dio è più grande della virtù. « Dio rafforza un uomo se agisce bene », ma « nelle azioni cattive lo guida il demone cattivo »[44]: perciò, « l'anima malvagia fugge Dio » e « si rifiuta di ammettere che esiste una provvidenza di Dio » ed « è lontana da tutta la legge divina che punisce ogni uomo cattivo »[45], mentre *[10]* « l'anima del saggio armonizza con Dio, vede sempre Dio, sempre è insieme con Dio ». « Se ciò che governa gode di ciò che è governato, anche Dio ha cura del saggio e provvede a lui; e per questa ragione il saggio è felice, perché è amministrato da Dio »[46]. « Non la lingua del saggio è in onore presso Dio, ma le sue opere ». Infatti, « un uomo saggio onora Dio, anche se tace ». « Un uomo stolto invece *[15]* profana la divinità, anche se prega e offre sacrifici. Perciò soltanto il saggio è sacerdote, solo lui è caro a Dio, solo lui sa pregare »[47].

17. *Praticare la saggezza significa praticare al tempo stesso la scienza di Dio, cioè la pietà. E gradito a Dio è chi assimila a Lui la sua maniera di essere, non gradito chi gli attribuisce le false opinioni della grande massa, e perciò Marcella non concepirà mai niente che sia indegno di Dio, essere beato ed indistruttibile. Sostanziale ritorno di nozioni pre-*

17 εἰδὼς εὔξασθαι". καὶ "ὁ σοφίαν ἀσκῶν ἐπιστήμην ἀσκεῖ τὴν περὶ θεοῦ," οὐ λιτανεύων ἀεὶ καὶ θύων, διὰ δὲ τῶν ἔργων τὴν πρὸς θεὸν ἀσκῶν εὐσέβειαν. θεῷ γὰρ εὐάρεστος οὔτε δόξαις ἀνθρώπων οὔτε σοφιστῶν κεναῖς φωναῖς γένοιτ' ἄν τις· αὐτὸς δὲ ἑαυτὸν καὶ εὐάρεστον ποιεῖ θεῷ καὶ
5 ἐκθεοῖ τῇ τῆς ἰδίας διαθέσεως ὁμοιότητι τῷ μετὰ ἀφθαρσίας μακαρίῳ· καὶ αὐτὸς ἑαυτὸν ἀσεβῆ καὶ δυσάρεστον ποιεῖ τῷ θεῷ, οὐχ ὑπὸ θεοῦ πάσχων κακῶς — ἀγαθοποιὸν γὰρ μόνον τὸ θεῖον — ἀλλ' ὑφ' ἑαυτοῦ διά τε ἄλλα καὶ τὴν περὶ θεοῦ κακὴν δόξαν. "ἀσεβὴς οὐχ οὕτως ὁ τὰ ἀγάλματα τῶν θεῶν μὴ περιέπων ὡς ὁ τὰς τῶν πολλῶν δόξας τῷ θεῷ
10 συνάπτων. σὺ δὲ μηδὲν ἀνάξιόν ποτε ὑπολάβῃς περὶ θεοῦ μήτε τῆς μα-
18 καριότητος αὐτοῦ μήτε τῆς ἀφθαρσίας." οὗτος γὰρ μέγιστος καρπὸς εὐσεβείας τιμᾶν τὸ θεῖον κατὰ τὰ πάτρια, οὐχ ὡς ἐκείνου προσδεομένου, ἀλλ' ἀπὸ τῆς ἐκείνου εὐλαβεστάτης καὶ μακαρίας σεμνότητος εἰς τὸ σέβας αὐτοῦ ἐκκαλούμενον. βωμοὶ δὲ θεοῦ ἱερουργούμενοι μὲν οὐδὲν
15 βλάπτουσιν, ἀμελούμενοι δὲ οὐδὲν ὠφελοῦσιν. "ὅστις δὲ τιμᾷ τὸν θεὸν ὡς προσδεόμενον, οὗτος λέληθεν ἑαυτὸν δοξάζων τοῦ θεοῦ κρεῖττον" εἶναι. "οὐ χολωθέντες οὖν οἱ θεοὶ βλάπτουσιν, ἀλλ' ἀγνοηθέντες· ὀργὴ

*cedenti (cfr. capp. 15 e 16), questa volta corroborate da riprese epicuree.*

**17.** E « chi pratica la saggezza pratica la scienza di Dio », non ripetendo continue invocazioni e offrendo sacrifici, ma praticando con le opere la pietà verso Dio. Graditi a Dio non si diventa infatti né con le lodi degli uomini né con le voci vane dei sofisti, ma l'uomo stesso si rende gradito a Dio e al tempo stesso si divinizza con l'assimilazione della sua propria maniera di essere *[5]* a colui che è eternamente beato [48]: da se stesso anche, egli si rende empio e non gradito a Dio, perché non da Dio soffre il male – ché il divino fa soltanto il bene –, ma da lui stesso per la sua falsa opinione di Dio e per altre cose. « Empio non è tanto chi non circonda delle sue cure le immagini degli dei, quanto chi associa [49] con Dio le opinioni della grande massa. Ma tu non concepire mai niente che non sia *[10]* degno di Dio né della sua beatitudine né della sua indistruttibilità » [50].

18-19. *La venerazione cultuale che si conviene a Dio origina dalla giusta concezione di Dio, dalla pietà. Rispettare, quindi, le consuetudini dei padri, persuasi però che Dio non ha bisogno di niente né, mosso da risentimento, fa del male, ché la collera è estranea a Lui, eternamente beato. L'hanno insegnato i precetti di Pitagora, il quale ammonisce anche che né lacrime né suppliche valgono a piegare Dio né l'onorano sacrifici e offerte: ci unisce a Dio un pensiero dedito tutt'intero a Lui: suo tempio è l'intelletto, che dev'essere adornato perché Egli vi sia accolto nel modo più a Lui conveniente, né l'ornamento sia effimero e stiano lì, a riprendere subito il sopravvento, le seduzioni della terra.*

**18.** Questo è, infatti, il frutto più grande della pietà: onorare la divinità secondo le consuetudini dei padri, non come se essa ne abbia bisogno, ma chiamati alla sua venerazione dalla sua maestà che impone rispetto religiosissimo ed è beata. Gli altari di Dio, se sono onorati con sacrifici, *[15]* non recano nessun danno: nessuno è il vantaggio, se sono trascurati [51]. Ma « chi onora Dio come se abbia bisogno di qualcosa, egli, senz'accorgersene, si ritiene essere cosa superiore [52] a Dio ». « Non perché si adirano gli dèi, dunque, fanno del male, ma perché non li si conosce: la collera, infatti, è estranea agli dèi, perché la collera insorge

γὰρ θεῶν ἀλλοτρία, ὅτι ἐπ' ἀβουλήτοις μὲν ἡ ὀργή, θεῷ δὲ οὐδὲν ἀβούλητον." μὴ τοίνυν μίαινε τὸ θεῖον ἀνθρωπίναις ψευδοδοξίαις· οὔτε γὰρ ἐκεῖνο βλάψεις τό γε μακάριον διὰ παντὸς καὶ οὗ πᾶσα βλάβη τῆς ἀφθαρσίας ἐξελήλαται, σαυτὴν δὲ τυφλώσεις πρὸς τὴν τῶν μεγί-
5 στων καὶ κυριωτάτων διάγνωσιν.

19 Σὺ δὲ ταῦτα λέγειν με ἡγοῦ οὐ παραγγέλλοντα σέβειν. θεὸν γελοῖος γὰρ ὁ τοῦτο παραγγέλλων ὡς ἐπιδιστάζειν ἐνόντος περὶ τούτου· καὶ οὐχ ὅτι τινὰ ποιοῦντες ἢ δοξάζοντες περὶ θεοῦ καλῶς τοῦτον σέβομεν. οὔτε δάκρυα καὶ ἱκετεῖαι θεὸν ἐπιστρέφουσιν "οὔτε θυηπολία
10 θεὸν τιμῶσιν οὔτε ἀναθημάτων πλῆθος κοσμοῦσι θεόν, ἀλλὰ τὸ ἔνθεον φρόνημακαλῶς ἡδρασμένον συνάπτεται θεῷ. χωρεῖν γὰρ ἀνάγκη τὸ ὅμοιον πρὸς τὸ ὅμοιον." "θυηπολίαι δὲ ἀφρόνων πυρὸς τροφὴ καὶ τὰ παρὰ τούτων ἀναθήματα ἱεροσύλοις χορηγία τῶν εἰς κόλασιν." σοὶ δέ, ὥσπερ εἴρηται, "νεὼς μὲνἔστω τοῦ θεοῦ ὁ ἐν σοὶ
15 νοῦς. παρασκευαστέον δὲ αὐτὸν καὶ κοσμητέον εἰς καταδοχὴν τοῦ θεοῦ ἐπιτήδειον." μηδὲ ἐφήμερος ὁ κόσμος ἔστω καὶ τὰ τῆς παραδοχῆς καὶ πάλιν γέλωτες καὶ ἀφροσύναι καὶ τὸ χώρημα τοῦ πονηροῦ δαίμονος.

20 "Ἐὰν οὖν ἀεὶ μνημονεύῃς, ὅτι ὅπου ἂν ἡ ψυχή σου περιπατῇ καὶ
20 τὸ σῶμα ἐνεργὸν ἀποτελῇ, θεὸς παρέστηκεν ἔφορος ἐν πάσαις σου ταῖς βουλαῖς καὶ ταῖς πράξεσιν, αἰδεσθήσῃ μὲν τοῦ θεωροῦ τὸ ἄληστον, ἕξεις δὲ τὸν θεὸν σύνοικον." κἂν τὸ στόμα οὖν σου πρόφασίν τινα πράγματος ἄλλου του διαλέγηται, "μετὰ τῆς γνώμης τὸ φρόνη-

per cose non volute, ma a Dio niente è non voluto »[53]. Non contaminare, dunque, il divino con false opinioni umane: ché non potrai nuocergli, esso che è eternamente beato e in cui ogni danno è tenuto lontano dalla sua indistruttibilità, ma renderai te stessa cieca per la conoscenza *[5]* delle realtà più grandi e più importanti[54].

**19.** E tu credi pure che io dico questo non perché ti esorto a venerare Dio: ché è ridicolo chi fa questa raccomandazione, come se fosse possibile dubitare di ciò; e neppure veneriamo giustamente Dio soltanto perché compiamo certi atti o nutriamo certi pensieri su di Lui. Né lacrime e suppliche piegano Dio « né offerte di sacrifici[55] *[10]* onorano Dio né abbondanza di doni votivi adornano Dio, ma un pensiero pieno di Dio, ben radicato, è unito a Dio: ché necessariamente il simile va verso il simile ». « Il sacrificio degli insensati è alimento del fuoco e i doni votivi offerti da essi sono per i depredatori dei templi un contributo di ciò che porta alla loro punizione »[56]. Ma per te, come è stato detto[57], « il tempio di Dio sia l'intelletto che è in te: *[15]* esso bisogna preparare ed ornare per una accoglienza adatta a Dio ». Né siano effimeri l'ornamento e i preparativi per l'accoglienza: e poi di nuovo risa e follie e il campo di azione del demone cattivo.

20. *La parenesi ispirata pur sempre dalla precettistica di Pitagora insiste ora specificamente sul comportamento stesso di Marcella. Dio le sarà accanto in ogni azione, se crederà che Egli è presente ovunque essa si trovi e qualunque cosa faccia. E se a Lui rivolgerà il pensiero insieme con lo spirito, Egli le illuminerà la parola con la sua luce della verità.*

**20.** « Se tu, dunque, avrai sempre davanti alla tua mente che, là dove camminerà la tua anima e *[20]* renderà attivo il tuo corpo, ti è vicino Dio che veglia in tutte le tue decisioni e le tue azioni, avrai religioso rispetto davanti all'occhio di questo testimone che niente dimentica e avrai Dio compagno nella tua casa ». Anche se, allora, le tue labbra spiegheranno qualche ragione di qualche altro fatto, « il tuo pensiero, insieme con il tuo spi-

μα" τετράφθω πρὸςτὸν θεόν. οὕτως γάρ σοι καὶ ὁ λόγος ἔνθεος ἔσται διὰ φωτὸς τοῦ θεοῦ τῆς ἀληθείας λαμπρυνόμενος καὶ ῥᾷον προχω-
21 ρῶν. "θεοῦ γὰρ γνῶσις ποιεῖ βραχὺν λόγον." ὅπου δ' ἂν λήθη παρεισέλθῃ θεοῦ, τὸν κακὸν δαίμονα ἀνάγκη ἐνοικεῖν· "χώρημα γὰρ ἡ
5 ψυχή," ὥσπερ μεμάθηκας, "ἢ θεῶν ἢ δαιμόνων." καὶ θεῶν μὲν συνόντων πράξει τὰ ἀγαθὰ καὶ διὰ τῶν λόγων καὶ διὰ τῶν ἔργων· ὑποδεξαμένη δὲ ψυχὴ τὸν κακὸν σύνοικον διὰ πονηρίας πάντα ἐνεργεῖ. ὅταν οὖν ἴδῃς ἄνθρωπον τοῖς κακοῖς χαίροντα καὶ δρῶντα, γίνωσκε τοῦτον ἠρνῆσθαι μὲν τὸν θεὸν ἐν τῇ γνώμῃ, πονηροῦ δὲ δαίμονος
10 ὄντα ἐνδιαίτημα. θεὸν οἱ μὲν εἶναι νομίζοντες καὶ διοικεῖν ἅπαντα τοῦτο γέρας ἐκτήσαντο διὰ τῆς γνώσεως καὶ τῆς βεβαίας πίστεως τὸ μεμαθηκέναι, ὅτι ὑπὸ θεοῦ προνοεῖται πάντα καὶ εἰσὶν ἄγγελοι θεῖοί τε καὶ ἀγαθοὶ δαίμονες ἐπόπται τῶν πραττομένων, οὓς καὶ λαθεῖν ἀμήχανον. καὶ δὴ τοῦτο οὕτως ἔχειν πεπεισμένοι φυλάττονται μὲν μὴ
15 διαπίπτειν τοῖς κατὰ τὸν βίον, πρὸ ὄψεως ἔχοντες τὴν τῶν θεῶν ἀναπόδραστον ἐφόρασιν· εὐγνώμονα δὲ βίον κτησάμενοι μανθάνουσι
22 θεοὺς γινωσκονταί τε γινωσκομένοις θεοῖς. οἱ δὲ μήτε εἶναι θεοὺς πιστεύσαντες μήτε προνοίᾳ θεοῦ διοικεῖσθαι τὰ ὅλα, δίκης κόλασιν πε-

rito » sia rivolto a Dio. Così, infatti, anche la parola ti sarà piena di Dio, illuminata dalla luce della verità di Dio, e andrà avanti più facilmente: ché « la conoscenza di Dio rende breve il discorso ».

21-22. *In una rielaborazione del principio, non estraneo alla gnomica pitagorica e noto a Marcella, che l'anima è luogo o di dèi o di demoni, Porfirio distingue i connotati del credente e del non credente. L'uno dalla fede nell'esistenza di Dio ha tratto la convinzione che da Lui tutto è stato pensato in precedenza, che angeli e buoni demoni vedono le sue azioni e ad essi è impossibile sfuggire: sicché, guidato dalla saggezza, regola il suo modo di vivere, conoscendo gli dèi e da essi conosciuto. Chi non crede va errando cieco, trascinato dall'impulso, nelle vie della vita, tra azioni inique e idee sovvertitrici della divinità: ma non sfugge agli dèi e su di lui cade, inesorabile, la loro punizione.*

**21.** Ma là dove è penetrato l'oblio di Dio, è necessità che abiti il cattivo demone: perché *[5]* « l'anima », come tu hai appreso, « è abitacolo o di dèi o di demoni » [58]. E se insieme con lei vivono gli dèi, farà il bene nelle parole e nelle opere: ma se l'anima ha accolto il cattivo a convivere con lei, farà tutto con cattiveria. Quando, dunque, vedi un uomo godere del male e compierlo, riconosci che egli ha negato Dio nella sua mente ed è dimora di un cattivo demone. *[10]* Chi crede che Dio esiste e tutto dirige, questo privilegio ha ottenuto con la sua conoscenza e la sua salda fede: ha appreso che tutto è da Dio pensato in precedenza e che ci sono angeli divini e demoni buoni i quali vedono ciò che facciamo; ai quali non è possibile neppure rimanere nascosti [59]. E dal momento che sono realmente convinti che queste cose stanno così, essi stanno attenti a non *[15]* cadere negli accidenti della vita, avendo davanti agli occhi la sorveglianza degli dèi, cui non si può sfuggire: e poiché hanno guadagnato una vita assennata, imparano a conoscere gli dèi e sono conosciuti dagli dèi, da loro conosciuti [60].

**22.** Ma chi non crede né che gli dèi esistono né che il tutto è governato dalla provvidenza di Dio soffre come punizione della giustizia il non credere né a se stesso né ad altri che esi-

πόνθασι, τὸ μήτε ἑαυτοῖς πιστεύειν μήθ' ἑτέροις ὅτι θεοὶ εἰσὶ καὶ οὐκ ἀλόγῳ φορᾷ διοικεῖται τὰ πάντα. εἰς κίνδυνον οὖν ἄφατον ἑαυτοὺς ἐμβαλόντες ἀλόγῳ ὁρμῇ καὶ εὐδιαπτώτῳ τοῖς κατὰ τὸν βίον ἐπιτίθενται καὶ πάντα δρῶσιν ἃ μὴ θέμις, ἀναιρεῖν πειρώμενοι τὴν περὶ θεοὺς
5 ὑπόληψιν. καὶ δὴ τούτους μὲν ἀγνοίας ἕνεκα καὶ ἀπιστίας θεοὶ διαφεύγουσιν· αὐτοὶ δὲ θεοὺς καὶ τὴν ὀπαδὸν τῶν θεῶν δίκην οὔτε φυγεῖν οὔτε λαθεῖν δύνανται· βίον δὲ κακοδαίμονα καὶ πλανήτην ἑλόμενοι
23 ἀγνοοῦντες θεοὺς γινώσκονται θεοῖς καὶ τῇ δίκῃ τῇ παρὰ θεῶν. κἂν θεοὺς τιμᾶν οἴωνται καὶ πεπεῖσθαι εἶναι θεούς, ἀρετῆς δὲ ἀμελῶσι καὶ
10 σοφίας, ἤρνηνται θεοὺς καὶ ἀτιμάζουσιν. οὔτε γὰρ ἄλογος πίστις δίχα τοῦ ὀρθῶς ζῆν ἐπιτυχὴς θεοῦ, οὔτε μὴν τὸ τιμᾶν θεοσεβὲς ἄνευ τοῦ μεμαθηκέναι ὅτῳ τρόπῳ χαίρει τὸ θεῖον τιμώμενον. εἰ μὲν γὰρ προχοαῖς ἢ θυηλαῖς τερπόμενον πείθεται, οὐκ ἂν εἴη δίκαιον τῷ τὴν ἴσην πάντας ἀμοιβὴν αἰτεῖν μὴ τὴν ἴσην λαχόντας τύχην. εἰ δὲ τούτων οὐ-
15 δὲν ἧττον, μόνῳ δὲ ἥδεται τῷ καθαρεύειν τὴν διάνοιαν, ὃ δὴ δυνατὸν ἐκ προαιρέσεως παντί τῳ προσεῖναι, πῶς οὐκ ἂν εἴη δίκαιον; εἰ δὲ ἐξ ἀμφοῖν τὸ θεῖον θεραπευόμενον ἥδεται, ἱερείοις μὲν κατὰ δύναμιν, διανοίᾳ δὲ ὑπὲρ δύναμιν αὐτὸ τιμητέον. εὔχεσθαι θεῷ οὐ κακόν, ὡς

stono gli dèi e che il tutto non è governato da un movimento irrazionale. E allora, cacciatisi in un pericolo indicibile, si gettano, con un impulso cieco e facile a cadere, sulle cose della vita e fanno tutto ciò che non è giusto, tentando di sovvertire *[5]* la nozione degli dèi. Perciò a costoro, a causa della loro ignoranza e della loro mancanza di fede, gli dèi sfuggono, ma non possono, essi stessi, né sfuggire né rimanere nascosti agli dèi e alla giustizia che accompagna gli dèi: e poiché si sono scelta una vita sciagurata ed errante, essi, che non conoscono gli dèi, sono conosciuti dagli dèi e dalla giustizia che viene dagli dèi [61].

23. *Tuttavia la fede di chi crede non dev'essere irrazionale, ma materiata della virtù e della rettitudine, né irrazionale dev'essere il modo di onorare Dio. Chi crede nel sacrificio, sacrifichi secondo le sue possibilità, ché ingiusta sarebbe la divinità se pretendesse da tutti sacrifici di valore uguale. Chi crede che sia sufficiente accostarsi a Dio con purezza di mente, lo onori al di là delle proprie possibilità. Se la preghiera non è un male, non sentire gratitudine per Dio è male moralmente peggiore.*

**23.** Anche se pensano di onorare gli dèi e di essere fermamente persuasi che gli dèi esistono, ma trascurano la virtù e la *[10]* sapienza, essi hanno rinnegato gli dèi e li privano del loro onore. Infatti, una fede irrazionale disgiunta dal vivere rettamente non giunge a Dio né certamente è pio onorarlo senza aver appreso in qual modo la divinità gode di essere onorata. Ché se si crede che essa trova piacere in libagioni od offerte sacrificali e si lascia persuadere, non sarebbe certamente giusta per il fatto che esige da tutti la stessa ricompensa, quando essi non hanno ricevuto in sorte la stessa fortuna. Ma se meno che mai si dà questo caso, *[15]* se essa gode soltanto dell'esser puri nella mente, cosa che certo a chiunque è possibile ottenere per sua scelta, come non potrebbe essere giusta? Se, infine, la divinità si compiace di essere venerata in ambedue i modi, si deve onorarla secondo le proprie possibilità con vittime, al di là delle proprie possibilità con la mente. Pregare Dio non è un male: non esserGli grato è la cosa moralmente peggiore [62].

24 τὸ ἀχαριστεῖν πονηρότατον. κακῶν ἀνθρώπῳ οὐδεὶς θεὸς αἴτιος, ἀλλὰ
αὐτὸς ἑαυτῷ ὁ ἑλόμενος· εὐχὴ ἡ μὲν μετὰ φαύλων ἔργων ἀκάθαρτος
καὶ διὰ τοῦτο ἀπρόσδεκτος ὑπὸ θεοῦ· ἡ δὲ μετὰ καλῶν ἔργων καθαρά τε
ὁμοῦ καὶ εὐπρόσδεκτος.

5 Τέσσαρα στοιχεῖα μάλιστα κεκρατύνθω περὶ θεοῦ· πίστις, ἀλή-
θεια, ἔρως, ἐλπίς. πιστεῦσαι γὰρ δεῖ ὅτι μόνη σωτηρία ἡ πρὸς τὸν θεὸν
ἐπιστροφή, καὶ πιστεύσαντα ὡς ἔνι μάλιστα σπουδάσαι τἀληθῆ γνῶναι
περὶ αὐτοῦ, καὶ γνόντα ἐρασθῆναι τοῦ γνωσθέντος, ἐρασθέντα δὲ ἐλπί-
σιν ἀγαθαῖς τρέφειν τὴν ψυχὴν διὰ τοῦ βίου. ἐλπίσι γὰρ ἀγαθαῖς οἱ
10 ἀγαθοὶ τῶν φαύλων ὑπερέχουσι. στοιχεῖα μὲν οὖν ταῦτα καὶ τοσαῦτα
κεκρατύνθω.

25 Τρεῖς δὲ νόμοι διακεκρίσθωσαν οἵδε· εἷς μὲν ὁ τοῦ θεοῦ, ἕτερος δὲ ὁ
τῆς θνητῆς φύσεως, τρίτος δὲ ὁ θετὸς κατ' ἔθνη καὶ πόλεις. ὁ μὲν οὖν τῆς
φύσεως ἀφορίζων τὰ μέτρα τῶν χρειῶν τοῦ σώματος καὶ τὸ ἐν ταύταις
15 δεικνὺς ἀναγκαῖον τὸ μάτην κἀκ περιττοῦ σπουδαζόμενον ἐλέγχει. ὁ δὲ
θετός τε καὶ κατ' ἔθνη διατεταγμένος κατὰ συνθήκην τὴν πρὸς ἀλλή-
λους κρατύνει κοινωνίαν διὰ τῆς πρὸς τὰ τεθέντα ὁμολογίας. ὁ δ' αὖ
θεῖος ὑπὸ μὲν τοῦ νοῦ σωτηρίας ἕνεκα ταῖς λογικαῖς ψυχαῖς κατὰ τὰς ἐν-
νοίας διετάχθη, δι' ἀληθείας δὲ τῶν ἐν αὐταῖς πεπραγμένος εὑρίσκεται.
20 παραβαίνεται δὲ ὁ μὲν τῆς φύσεως κεναῖς δόξαις ἀγνοηθεὶς ὑπὸ τῶν τῇ

24. *Del male è responsabile l'uomo che lo sceglie per libera volontà: Dio non ne è la causa. Accetta a Dio è soltanto la preghiera accompagnata da azioni buone. Quattro i principi che avvicinano a Dio: fede, verità, amore, speranza. Aver fede significa volgersi a Dio: credere, impegnarsi a conoscere la verità su Dio: conoscere Dio, amarlo: amare, nutrire l'anima di buone speranze.*

**24.** Nessun dio all'uomo è causa di mali, ma egli stesso a se stesso, per sua libera scelta. La preghiera accompagnata da azioni cattive è impura e perciò non accettata da Dio, ma quella accompagnata da buone azioni è pura e al tempo stesso bene accolta. *[5]* Quattro principî fondamentali devono soprattutto valere per quanto riguarda Dio: fede, verità, amore, speranza. Bisogna infatti credere, perché unica salvezza è la conversione verso Dio: chi ha creduto, deve quanto più è possibile impegnarsi a conoscere la verità su di Lui: chi l'ha conosciuta, amare colui che è stato conosciuto: chi L'ha amato, nutrire di buone speranze l'anima per tutta la vita. Ché con le buone speranze *[10]* i buoni sono superiori ai cattivi. Questi dunque e tanti principî devono valere [63].

25. *Tre le leggi che disciplinano l'uomo. La legge divina, disposta dall'Intelletto nelle nozioni innate. La legge naturale, la quale regola i bisogni del corpo e condanna il superfluo: essa è trascurata se la si ignora, trasgredita se la si disprezza. La legge positiva, la quale crea la « societas »: essa è commisurata al potere di chi governa e punisce il reo colto in flagrante, non chi si nasconde né la colpa intenzionale.*

**25.** Si distinguano queste tre leggi [64]: una, quella di Dio, l'altra, quella della natura umana, la terza, quella stabilita per popoli e città. Ora, quella della natura, che determina la misura dei bisogni del corpo e mostra ciò che in essi *[15]* è necessario, condanna la ricerca dell'inutile e del superfluo. Quella stabilita e disposta secondo i popoli assicura in virtù dell'accordo reciproco la comunità per l'adesione concorde a ciò che si è stabilito. A sua volta, quella divina fu dall'intelletto stabilita per la salvezza delle anime razionali secondo le nozioni e si riconosce essere stata fatta [65] con la verità delle nozioni che sono in esse. *[20]* La legge della natura è trascurata quando per opinioni false è ignorata da coloro i quali si attaccano al corpo per l'eccessivo amore del cor-

ἄγαν φιλοσωματίᾳ προσκειμένων τῷ σώματι· ὑπερβαίνεται δὲ καταφρονούμενος ὑπὸ τῶν ὑπεράνω γινομένων τοῦ σώματος καὶ διὰ τὸ σῶμα. ὁ δὲ θετὸς καιρῷ μὲν ὑποτάττεται ἄλλοτε ἀλλοῖος γραφόμενος κατὰ τὸ βίαιον τῆς τοῦ κρατοῦντος δυναστείας, εἰς κόλασιν δὲ ἀπάγει
5 τὸν ἁλόντα, οὔτε τοῦ λαθόντος οὔτε τῆς προαιρέσεως ἐφικέσθαι δυνά-
26 μενος ἑκάστου. ὁ δέ γε θεῖος ἀγνοεῖται μὲν ψυχῇ δι' ἀφροσύνην καὶ ἀκολασίαν ἀκαθάρτῳ, ἐκλάμπει δὲ δι' ἀπαθείας καὶ φρονήσεως. καὶ οὔτε ὑπερβῆναι τοῦτον δυνατόν — οὐδὲν γὰρ τούτου ὑπεράνω ἀνθρώπῳ — οὔτ' αὐτοῦ καταφρονῆσαι· οὐ γὰρ ἐκλάμψαι αὐτὸν οἷόν τε ἐν τῷ
10 καταφρονεῖν αὐτοῦ μέλλοντι· οὔτε τύχαις καιρῶν τρέπεται, ὅτι κρείττων ἦν τῆς τύχης καὶ πάσης βίας πολυτρόπου ἰσχυρότερος. νοῦς δὲ αὐτὸν μόνος γινώσκει μεταλλεύων αὐτοῦ τὴν ἔρευναν καὶ τετυπωμένον ἐν αὐτῷ ἐξευρίσκει τροφήν τε ἀπ' αὐτοῦ πορίζει τῇ ὥσπερ σώματι αὐτοῦ ψυχῇ· "νοῦ γὰρ σῶμα ψυχὴν λογικὴν θετέον, ἣν τρέφει ὁ νοῦς τὰς ἐν
15 αὐτῇ ἐννοίας, ἃς ἐνετύπωσε καὶ ἐνεχάραξεν ἐκ τῆς τοῦ θείου νόμου ἀληθείας, εἰς ἀναγνώρισιν ἄγων διὰ τοῦ παρ' αὐτῷ φωτός· καὶ διδάσκαλος αὐτὸς γινόμενος καὶ σωτὴρ καὶ τροφεὺς καὶ φύλαξ καὶ ἀναγωγός, μετὰ σιγῆς μὲν φθεγγόμενος τὴν ἀλήθειαν," τὸν δὲ θεῖον αὐτῆς ἐξελίττειν νόμον διδοὺς διὰ τῆς εἰς αὐτὸν ἐμβλέψεως ἐν ταῖς εἰς αὐτὸν ἐπιβο-
27 20 λαῖς ἐν αὐτῇ τετυπωμένον ἐξ ἀιδίου ἐπιγινώσκει. κατανοητέον οὖν

po: ma essa è trasgredita quando è disprezzata da coloro i quali si mettono al di sopra del corpo per il bene stesso del corpo. La legge stabilita è subordinata alla contingenza, formulata ora in un modo ora in un altro a seconda della forza del potere di chi governa: essa trascina alla pena chi è colto sul fatto, *[5]* ma non è in grado di giungere a chi si è nascosto né all'intenzione di ciascuno.

26. *Né trasgressibile né spregiabile né mutabile, la legge divina è dall'Intelletto conosciuta e scoperta in se stesso, impressavi come un sigillo, e con essa nutre l'anima razionale, facendole riconoscere le nozioni in essa innate e derivate, tramite l'Intelletto, dalla verità della legge divina: la quale si squaderna dall'anima razionale, che ha lo sguardo e il pensiero rivolti all'Intelletto.*

**26.** La legge divina è sconosciuta ad un'anima impura per la follia e l'intemperanza, ma è chiaramente riconoscibile mediante l'impassibilità e la razionalità. E non è possibile né trasgredirla, perchè niente per l'uomo è superiore ad essa, né disprezzarla, perché essa non può risplendere *[10]* in chi vuole disprezzarla: e neppure cambia nelle fortuite necessità delle circostanze, perché è solita essere superiore al caso e più forte di ogni abile forza [66]. Solo l'Intelletto la conosce quando ne scava in profondità la ricerca e la scopre in se stesso impressa come un sigillo e da essa procura nutrimento all'anima come suo corpo. Infatti, « corpo dell'Intelletto si deve porre l'anima razionale, che l'Intelletto nutre portando, mediante la luce che è in lui, *[15]* al riconoscimento le nozioni che sono in essa, che egli ha impresse [67] e ha scolpite derivandole dalla verità della legge divina. Egli ne diventa maestro e salvatore, la nutre e la custodisce e la guida verso l'alto: le parla in silenzio la verità »: le consente di squadernare da lei la legge divina [68] con lo sguardo rivolto a lui e a lui pensando: e così egli *[20]* riconosce che questa legge era stata dall'eternità impressa in lei [69].

27-31. *In questi cinque capitoli, Porfirio, ispirandosi a dottrine epicuree, sintetizza le norme che detta la legge della natura, il cui rispetto consente da una parte di elevarsi alla legge divina, dall'altra di evitare le*

πρῶτόν σοι τὸν τῆς φύσεως νόμον, ἀπὸ δὲ τούτου ἀναβατέον ἐπὶ τὸν
θεῖον, ὃς καὶ τὸν τῆς φύσεως διέταξε νόμον. ἀφ' ὧν ὁρμωμένη οὐδαμοῦ
εὐλαβήσῃ τὸν ἔγγραφον. οἱ γὰρ "ἔγγραφοι νόμοι χάριν τῶν μετρίων
κεῖνται, οὐχ ὅπως μὴ ἀδικῶσιν, ἀλλ' ὅπως μὴ ἀδικῶνται." "ὁ τῆς φύ-
5 σεως πλοῦτος ἀληθῶς φιλόσοφος ὥρισται καὶ ἔστιν εὐπόριστος," ὁ δὲ
τῶν κενῶν δοξῶν ἀόριστός τε καὶ δυσπόριστος. ὁ οὖν τῇ φύσει κατακο-
λουθῶν καὶ μὴ ταῖς κεναῖς δόξαις ἐν πᾶσιν αὐτάρκης· πρὸς γὰρ τὸ τῇ φύ-
σει ἀρκοῦν πᾶσα κτῆσίς ἐστι πλοῦτος, πρὸς δὲ τὰς ἀορίστους ὀρέξεις καὶ
ὁ μέγιστος πλοῦτός ἐστιν οὐδέν. σπάνιόν γε εὑρεῖν ἄνθρωπον πρὸς τὸ
10 τῆς φύσεως τέλος πένητα καὶ πλούσιον πρὸς τὰς κενὰς δόξας. οὐδεὶς γὰρ
τῶν ἀφρόνων οἷς ἔχει ἀρκεῖται, μᾶλλον δὲ οἷς οὐκ ἔχει ὀδυνᾶται. ὥσπερ
οὖν οἱ πυρέσσοντες διὰ κακοήθειαν τῆς νόσου ἀεὶ διψῶσι καὶ τῶν ἐναν-
τιωτάτων ἐπιθυμοῦσιν, οὕτω καὶ οἱ τὴν ψυχὴν κακῶς ἔχοντες διακει-
μένην πένονται πάντων ἀεὶ καὶ εἰς πολυτρόπους ἐπιθυμίας ὑπὸ λαιμα-
28 15 ργίας ἐμπίπτουσιν. ἁγνεύειν οὖν καὶ οἱ θεοὶ δ' ἀποχῆς βρωμάτων καὶ
ἀφροδισίων προσέταξαν, εἰς τὸ τῆς φύσεως, ἣν αὐτοὶ συνέστησαν, ἐπά-
γοντες βούλημα τοὺς εὐσέβειαν μετιόντας, ὡσὰν παντὸς τοῦ παρὰ τὸ
βούλημα πλεονάζοντος μιαροῦ καὶ θανασίμου. φοβούμενος γὰρ ὁ πολυ-

*sanzioni della legge positiva. Innanzi tutto, riconoscere la vera ricchezza, quella cioè contenuta entro i limiti delle necessità naturali (cap. 27); poi, praticare la continenza, nei cibi e nel sesso; l'ideale della vita semplice e dell'autarchia (cap. 28); ancora: sradicare dall'anima ogni desiderio e speranza dell'effimero, allontanando ogni inquietudine interiore (cap. 29); considerare di poco conto il fortuito: nei momenti fortunati, imparare ad accettare la sfortuna, in quelli sfortunati, a non sopravvalutare la fortuna (cap. 30); infine, tenersi lontano dalle opinioni false e perseguire la vita filosofica la quale guarisce l'anima dalle passioni (cap. 31).*

**27.** Tu dunque devi comprendere innanzi tutto la legge della natura e da questa devi elevarti a quella divina, che ha regolato anche la legge della natura. Se parti da esse, non temerai mai la legge scritta [70]. Infatti, « le leggi scritte sono emanate nell'interesse degli uomini moderati, non perché non commettano ingiustizia, ma perché non subiscano nessuna ingiustizia ». « La *[5]* ricchezza della natura veramente filosofica ha limiti precisi ed è facile ad ottenere, ma quella delle illusioni vane non ha limiti ed è difficile ad ottenere » [71]. Perciò, chi segue la natura e non le vane fantasie basta in tutto a se stesso: perché rispetto a ciò che basta alla natura ogni acquisto è ricchezza, ma rispetto alle avidità senza confini anche la più grande ricchezza è niente. È certamente raro trovare un uomo che sia povero dal punto di vista *[10]* del fine della natura ed uno che sia ricco in rapporto alle vane illusioni. Nessuno degli insensati, infatti, si accontenta di quello che ha: piuttosto, si affligge per quello che non ha. Come, dunque, quelli che hanno la febbre, a causa della natura maligna della malattia, hanno continuamente sete e sono tormentati dai desideri più opposti, così anche quelli che hanno l'anima ammalata sentono sempre bisogno di tutto e, succubi di una fame insaziabile, *[15]* cadono in desideri molteplici.

**28.** Ecco perché anche gli dèi ordinarono di conservarsi puri con l'astinenza dai cibi e dai piaceri del sesso, piegando alla volontà della natura, che essi stessi misero insieme, coloro che seguono la pietà, visto che tutto ciò che contro quella volontà travalica la misura contamina e porta la morte. Infatti,

τελὴς τὸ λιτὸν τῆς διαίτης, διὰ τὸν φόβον ἐπὶ πράξεις πορεύεται τὰς
μάλιστα τοῦτον παρασκευαζούσας. καὶ "πολλοὶ τοῦ πλούτου τυχό-
ντες οὐ τὴν ἀπαλλαγὴν τῶν κακῶν εὗρον, ἀλλὰ μεταβολὴν μει-
ζόνων." διό φασιν οἱ φιλόσοφοι οὐδὲν οὕτως ἀναγκαῖον ὡς τὸ γινώ-
σκειν καλῶς τὸ μὴ ἀναγκαῖον, πλουσιωτάτην δὲ εἶναιπάντων τὴν αὐ-
τάρκειαν καὶ σεμνὸν τὸ μηδενὸς δεῖσθαι λαμβάνονται. διὸ καὶ μελε-
τᾶν παρακελεύονται οὐχ ὅπως τι ποριστέον ἀναγκαῖον, ἀλλ' ὅπως
**29** μᾶλλον θαρρήσομεν μὴ πορισθέντος. μηδὲ αἰτιώμεθα τὴν σάρκα ὡς
τῶν μεγάλων κακῶν αἰτίαν μηδ' εἰς τὰ πράγματα τρέπωμεν τὰς δυ-
σφορίας, ἐν δὲ τῇ ψυχῇ τὰς τούτων αἰτίας μᾶλλον ζητῶμεν καὶ
ἀπορρήξαντες πᾶσαν ματαίαν τῶν ἐφημέρων ὄρεξιν καὶ ἐλπίδα ὅλοι
γενώμεθα ἑαυτῶν. ἢ γὰρ διὰ φόβον τις κακοδαιμονεῖ ἢ δι' ἀόριστον
καὶ κενὴν ἐπιθυμίαν. ἅ τις χαλινῶν δύναται τὸν μακάριον ἑαυτῷ πε-
ριποιεῖσθαι λογισμόν. ἐφ' ὅσον δ' ἂν ἀμηχανῇς, λήθῃ τῆς φύσεως
ἀμηχανεῖς· σαυτῇ γὰρ ἀορίστους φόβους καὶ ἐπιθυμίας προσβάλλεις·
"κρεῖσσον δέ σοι θαρρεῖν ἐπὶ στιβάδος κατακειμένῃ ἢ ταράττεσθαι
χρυσῆν ἐχούσῃ κλίνην καὶ πολυτελῆ τράπεζαν." ἐξ ἐργασίας θρηνώ-
δους οὐσίας μὲν πλῆθος σωρεύεται, βίος δὲ ταλαίπωρος συνίσταται.
**30** ἀφυσιολόγητον μηδὲν ἡγοῦ βοώσης τῆς σαρκὸς βοᾶν τὴν ψυχήν·
"σαρκὸς δὲ φωνὴ μὴ πεινῆν, μὴ διψῆν, μὴ ῥιγοῦν." καὶ ταῦτα τὴν
ψυχὴν χαλεπὸν μὲν κωλῦσαι, ἐπισφαλὲς δὲ παρακοῦσαι τῆς παραγ-
γειλάσης φύσεως αὐτῇ διὰ τῆς προσφυοῦς αὐτῇ αὐταρκείας καθ' ἡμέ-
ραν. καὶ "τὰ παρὰ τῆς τύχης μικρότερα διδάσκει νομίζειν, καὶ εὐτυ-
χοῦντας μὲν γινώσκειν ἀτυχεῖν, δυστυχοῦντας δὲ μὴ παρὰ μέγα τίθε-
σθαι τὸ εὐτυχεῖν· καὶ δέχεσθαι μὲν ἀθορύβως τὰ παρὰ τῆς τύχης
ἀγαθά, παρατετάχθαι δὲ πρὸς τὰ παρ' αὐτῆς δοκοῦντα εἶναι κακά

l'uomo che ama il lusso, temendo la vita semplice, s'incammina a causa di questo timore verso azioni che più facilmente lo alimentano. « E molti, ottenuta la ricchezza, non trovarono la liberazione dai mali, ma un sostituto di mali più grandi ». Perciò, i filosofi dicono che niente è così necessario come il conoscere bene ciò che non è necessario *[5]* e che bastare a se stessi è di tutto la ricchezza più grande [72]: e ritengono dignitoso non aver bisogno di niente. Per questa ragione essi esortano anche ad impegnarci non perché ci si debba procurare qualcosa di necessario, ma perché ci facciamo piuttosto coraggio se essa non è stata procurata.

**29.** Non accusiamo la carne come se fosse causa dei grandi mali e neppure riversiamo sulle cose *[10]* le angosce, cerchiamone piuttosto le cause nell'anima e, sradicato ogni vano desiderio e speranza dell'effimero, diventiamo interamente padroni di noi stessi. Perché si è infelici o per paura o per desiderio futile e senza confini. Se a queste passioni si mettono le briglie, si può guadagnare la ragione e la felicità. Tanto sei priva di mezzi, quanto sei priva di mezzi per dimenticanza della natura: *[15]* ché a te stessa procuri timore e desideri illimitati. « È meglio per te essere serena giacendo su un pagliericcio anziché essere inquieta avendo un letto d'oro e una tavola sontuosa » [73]. Con fatica che spreme lacrime si accumula un mucchio di beni, ma si mette insieme una vita miserevole.

**30.** Non credere sia inspiegabile con cause naturali che, se la carne grida, anche l'anima grida. *[20]* « Il grido della carne è non aver fame, non aver sete, non aver freddo » [74]. E ciò è difficile all'anima impedirlo ed è pericoloso, giorno per giorno, fingere di non ascoltare gli ordini che la natura le comanda per l'autonomia che le è congenita. « La natura insegna a considerare di poco conto le cose che vengono dalla fortuna, e, quando si è fortunati, ad imparare ad accettare la sfortuna, quando si è sfortunati, a non ritenere gran cosa *[25]* essere fortunati: e a ricevere impassibili i beni che vengono dalla fortuna, stare all'erta contro i mali che sembra vengano da essa: e insegna [75] che è effimero tut-

καὶ ὡς ἐφήμερον μὲν πᾶν τὸ τῶν πολλῶν ἀγαθόν ἐστι, σοφία δὲ καὶ ἐπι-
31 στήμη οὐδαμῶς τύχης κοινωνεῖ.'' οὐκ ἀπορεῖν τούτων πόνος ἐστίν, ἀλ-
λὰ φέρειν μᾶλλον τὸν ἀνόνητον ἐκ τῶν κενῶν δοξῶν πόνον. ἔρωτι γὰρ
φιλοσοφίας ἀληθινῆς πᾶσα ταραχώδης καὶ ἐπίπονος ἐπιθυμία ἐκλύε-
5 ται. ''κενὸς ἐκείνου φιλοσόφου λόγος, ὑφ' οὗ μηδὲν πάθος ἀνθρώπου
θεραπεύεται· ὥσπερ γὰρ ἰατρικῆς οὐδὲν ὄφελος, εἰ μὴ τὰς νόσους τῶν
σωμάτων θεραπεύει, οὕτως οὐδὲ φιλοσοφίας, εἰ μὴ τὸ τῆς ψυχῆς ἐκ-
βάλλει πάθος.'' ταῦτα μὲν οὖν καὶ τὰ τούτοις ὅμοια ὁ τῆς φύσεως πα-
32 ραγγέλλει νόμος. ὁ δὲ θεῖος ἐκβοᾷ ἐν καθαρῷ διανοίας τόμῳ· ''εἰ μὴ τὸ
10 σῶμα οὕτω σοι συνηρτῆσθαι φυλάξεις ὡς τοῖς ἐμβρύοις κυοφορουμένοις
τὸ χόριον καὶ τῷ σίτῳ βλαστάνοντι τὴν καλάμην, οὐ γνώσῃ σεαυτήν·''
οὐδὲ γὰρ ἄλλος ὅστις μὴ οὕτω δοξάζει ἔγνω ἑαυτόν. ''ὥσπερ οὖν τὸ χό-
ριον συγγενόμενον καὶ ἡ καλάμη τοῦ σίτου, τελεωθέντα δὲ ῥίπτεται
ἑκάτερα, οὕτω καὶ τὸ συναρτώμενον τῇ ψυχῇ σπαρείσῃ σῶμα οὐ μέρος
15 ἀνθρώπου. ἀλλ' ἵνα μὲν ἐν γαστρὶ γένηται, προσυφάνθη τὸ χόριον,''
ἵνα δὲ ἐπὶ γῆς γένηται, συνεζύγη τὸ σῶμα. ὅσῳ τις τέτραπται πρὸς τὸ

to ciò che i più giudicano bene, mentre la sapienza e la scienza niente hanno comune alla fortuna ».

**31.** Non è un peso esser privi di questi beni, ma piuttosto portare l'inutile peso delle vane opinioni. Infatti, con l'amore di una vera filosofia è dissolto ogni desiderio che turba ed affatica l'anima. *[5]* « Vana è la parola di quel filosofo da cui non è guarita nessuna passione dell'anima: ché come nessuna è l'utilità di un'arte medica se non guarisce le malattie del corpo, così non lo è neppure di una filosofia se non elimina la passione dell'anima ». Questi precetti, dunque, e simili a questi consiglia la legge della natura.

32-34. *Dopo la parentesi epicurea, ritorna, insistente, la gnomica pitagorica, intesa ora ad illustrare il problema avvertito da Porfirio e dalle correnti filosofiche e religiose a lui coeve con la tensione più acuta: il corpo ostacolo alla conoscenza di se stessi e impedimento alla corsa verso il divino. Il corpo non è parte dell'uomo, così come non lo è la membrana dell'embrione né lo stelo del grano (cap. 32). È necessario liberarsi di ciò che è caduco: e l'anima legata nel corpo ha la capacità di legare a sua volta il corpo, se non si lascia sedurre dai suoi incantesimi e non cade nella rete delle sue insidie. Il vincolo che unisce Porfirio a Marcella prescinde da ogni tentazione sessuale e tende alla verginità intellettuale e spirituale, da cui origina la felicità (cap. 33). Allontanare, dunque, la tirannia del corpo e delle sue passioni, facendo prevalere la ragione: essere pronti al sacrificio del corpo, anche alla morte, pur di salvare l'anima.*

**32.** Ma la legge divina grida nel libro immacolato del pensiero. « Se tu non terrai a mente *[10]* che il corpo ti sta attaccato così come la membrana agli embrioni portati nel seno e lo stelo al grano che germoglia, non conoscerai te stessa » [76]: infatti nessun altro che non ha questa convinzione ha conosciuto se stesso. « Come, dunque, la membrana, cresciuta insieme con l'embrione, e lo stelo del grano, quando sono diventati maturi, sono l'una e l'altro gettati, così anche il corpo, attaccato all'anima, che gli è stata inseminata [77], *[15]* non è parte dell'uomo. Ma perché egli si sviluppi nel ventre, fu cointessuta la membrana » e perché nasca sulla terra, fu aggiunto il corpo. Quanto più si sta rivolti al mor-

θνητόν, τοσούτῳ τὴν ἑαυτοῦ γνώμην ἀσύμμετρον παρασκευάζει πρὸς τὸ τῆς ἀφθαρσίας μέγεθος· καὶ ὅσῳ τῆς τοῦ σώματος προσπαθείας ἀφίσταται, τοσούτῳ μέτρῳ τῷ θείῳ πελάζει. "ὁ συνετὸς ἀνὴρ καὶ θεοφιλὴς ὅσα οἱ ἄλλοι μοχθοῦσι τοῦ σώματος ἕνεκα, τοσαῦτα ὑπὲρ
5 τῆς ψυχῆς σπουδάσεται πονῆσαι," "οὐ τὸ μεμνῆσθαι ὧν ἤκουσεν αὔταρκες εἶναι νομίζων, τὸ δὲ ἀνατρέχειν εἰς ἃ δεῖ δι' ὧν ἤκουσεν με-
33 λετῶν." "γυμνὸς δὲ ἀποσταλεὶς γυμνητεύων χαλέσει τὸν πέμψαντα· μόνου γὰρ τοῦ μὴ τοῖς ἀλλοτρίοις πεφορτισμένου ἐπήκοος ὁ θεός," καὶ τῶνκαθαρῶν ἀπὸ τῆς φθορᾶς ὑπερχείμενος. μέγα ἡγοῦ σοι ἐφό-
10 διον εἰς βίον μακάριον τὸ δεδεμένον ἐν φύσει δῆσαι τὸν δήσαντα. ἐδέθημεν γὰρ φύσεως δεσμοῖς οἷς ἡμᾶς περιέβαλε, κοιλίᾳ, μορίοις, λαιμῷ, τοῖς ἄλλοις μέρεσι τοῦ σώματος καὶ ταῖς δι' αὐτῶν χρήσεσι καὶ ἡδυπαθείαις καὶ τοῖς ὑπὲρ τούτων φόβοις. ἐὰν οὖν τούτων τῆς γοητείας ὑπεράνω γενώμεθα καὶτῆς ἐπιβουλῆς φυλαξώμεθα τὴν πα-
15 γίδα, ἐδήσαμεν τὸν δήσαντα. μήτε οὖν εἰ ἄρρην εἴ μήτε εἰ θήλεια τὸ σῶμα πολυπραγμόνει, μηδὲ γυναῖκα ἴδῃς σαυτήν, ὅτι μηδ' ἐγώ σοι ὡς τοιαύτῃ προσέσχον. φεῦγε τῆς ψυχῆς πᾶν τὸ θηλυνόμενον, ὡς εἰ καὶ ἄρρενος εἶχες τὸ σῶμα περιχείμενον. ἐκ παρθένου γὰρ ψυχῆς καὶ ἠθέου νοῦ τὰ τικτόμενα μακαριώτατα· ἐξ ἀδιαφθόρων γὰρ τὰ ἄ-
34 20 φθορα· ἃ δὲ τίκτει τὸ σῶμα, μιαρὸν πᾶσι τοῖς θεοῖς ἐνομίσθη. "μεγάλη οὖν παιδεία ἄρχειν τοῦ σώματος." "πολλάκις κόπτουσί τινα μέρη ἐπὶ σωτηρίᾳ· τῆς δὲ ψυχῆς ἕνεκα ἕτοιμος ἔσο τὸ ὅλον σῶμα ἀποκόπτειν." "ὧν γὰρ ἕνεκα ζῆν ἐθέλεις, τούτων χάριν καὶ ἀποθανεῖν μὴ κατόκνει." "ἡγείσθω τοίνυν πάσης ὁρμῆς ὁ λόγος ἐξορίζων τοὺς δεινοὺς δε-
25 σπότας καὶ ἀθέους ἀφ' ἡμῶν." ὅτι "καὶ χαλεπώτερον δουλεύειν πάθεσιν ἢ τυράννοις·" "ἀδύνατον δ' εἶναι ἐλεύθερον τὸν ὑπὸ παθῶν κρατούμενον." "ὅσα γὰρ πάθη ψυχῆς, τοσοῦτοι καὶ ὠμοὶ δεσπόται·"

tale, tanto più si rende la conoscenza di se stesso inadeguata alla grandezza dell'incorruttibile e quanto più ci si libera dall'inclinazione passionale [78] verso il corpo, tanto più ci si avvicina alla misura divina. « Quante fatiche gli altri soffrono per il corpo, tante pene l'uomo intelligente e caro agli dèi s'impegnerà a patire *[5]* per l'anima », « non ritenendo sia per sé sufficiente il ricordo di ciò che ha sentito, ma esercitando, con ciò che ha sentito, la corsa, in alto, verso il fine che deve raggiungere ».

**33.** « Mandato nudo quaggiù, nudo egli invocherà colui che l'ha mandato: ché Dio ascolta soltanto chi non è caricato da pesi altrui » [79] e protegge chi si è liberato del caduco. Ritieni grande aiuto per te nel cammino *[10]* verso una vita beata il fatto che chi è stato legato nella natura lega colui che l'ha legato. Fummo infatti legati dalle catene della natura con cui egli ci ha stretti: ventre, organi sessuali, gola, le altre parti del corpo e l'uso che ne facciamo, e piaceri e i timori per essi [80]. Ora, se ci metteremo al di sopra del loro incantesimo e staremo attenti alla rete della loro insidia, *[15]* abbiamo incatenato chi ci incatena [81]. Perciò, o che tu sia di sesso maschile o di sesso femminile, non occuparti troppo del corpo e non vedere in te una femmina, perché neppure io pensai a te come tale. Fuggi tutto ciò che nella tua anima si comporta da femmina, come se avessi addosso il corpo di un uomo. Infatti, le cose che sono generate da un'anima verginale e da un intelletto vergine sono le più beate: ché dall'incorrotto nasce l'incorrotto; *[20]* ma ciò che partorisce il corpo da tutti gli dèi è ritenuto contaminato [82].

**34.** « Grande educazione dunque è essere padroni del corpo ». « Spesso per la guarigione tagliamo alcune membra: ma per l'anima sii pronta a recidere tutto intero il corpo ». Ché « non esitare anche a morire per quelle cose per le quali vuoi vivere ». « Di ogni impulso quindi sia guida la ragione [83], la quale tiene lontani da noi i despoti terribili *[25]* e senza dio ». Perché « è ancora più orribile essere servo delle passioni che dei tiranni »: « chi si lascia dominare dalle passioni è impossibile sia libero » [84]. « Quante, infatti, passioni dell'anima, tanti crudi despoti anche » [85].

35 οἰκέτας πειρῶ μὴ ἀδικεῖν μηδὲ ὀργιζομένη κολάσῃς. κολάζειν δὲ μέλλουσα πεῖθε πρότερον, ὅτι ἐπὶ συμφέροντι κολάζεις, διδοῦσα αὐτοῖς καιρὸν ἀπολογίας. παραιτοῦ εἰς τὴν κτῆσιν τοὺς αὐθάδεις. τὰ πολλὰ ἄσκει αὐτουργεῖν. λιτὸν γὰρ καὶ εὔπορον τὸ τῆς αὐτουργίας, καὶ δεῖ
5 ἑκάστῳ τῶν μερῶν πρὸς ὃ ἡ φύσις κατεσκεύασε χρῆσθαι τοὺς ἀνθρώπους, τῆς φύσεως ἄλλου μὴ δεομένης· "τοῖς γὰρ μὴ χρωμένοις τοῖς ἰδίοις, καταχρωμένοις δὲ τοῖς ἄλλοις διπλοῦν τὸ φορτίον" καὶ πρὸς τὴν δεδωκυῖαν τὰ μέρη φύσιν ἀχάριστον. "ψιλῆς δὲ ἕνεκα ἡδονῆς μηδέποτε χρήσῃ τοῖς μέρεσι·" "πολλῷ γὰρ κρεῖττον τεθνάναι ἢ δι' ἀκρα-
10 σίαν τὴν ψυχὴν ἀμαυρῶσαι·" ............................ κακίαν ἐνδιορθουμένη τῆς φύσεως ..... οἷα δὲ οἰκέταις κοινωνοῦσα τιμῆς μεταδίδου τοῖς βελτίοσιν. οὐκ ἔσθ' ὅπως γὰρ οὖν ἄνθρωπον ἀδικοῦντα σέβειν θεόν· ἀλλὰ "κρηπὶς εὐσεβείας σοι νομιζέσθω ἡ φιλανθρωπία"· καὶ ....

35. *Marcella deve improntare il suo rapporto con i servi ad umanità e generosità, persuadendoli se sbagliano, elargendo donativi ai migliori. Né profitti del loro lavoro, ma s'impegni di persona, tenendo così attive le sue membra: queste* – avverte Pitagora – non devono servire per il puro piacere, perché all'incontinenza è da preferirsi la morte.

**35.** Cerca di non fare nessun torto a quelli che vivono nella tua casa e non punirli quando sei in collera. Se vuoi punirli, persuadili dapprima che li punisci per il loro bene, e dà loro la possibilità di difendersi [86]. Scansa, nell'acquistarne, gli arroganti. Esèrcitati a fare da te il più delle volte: perché semplice e facile ad ottenere è ciò che fai da te ed è necessario che gli uomini si servano *[5]* di ciascuna delle membra per l'uso per cui la natura le ha fornite, perché la natura non ha bisogno di altro. « Per chi infatti non usa ciò che è suo, ma abusa dell'altrui duplice è il peso » ed è ingratitudine verso la natura che ha dato le membra. « Non servirti mai delle membra per puro piacere » [87]: ché « è molto meglio morire anziché *[10]* ottenebrare l'anima con l'incontinenza » [88]............................ correggendo la cattiveria della natura [89]..... quando distribuisci qualcosa tra quelli che vivono nella tua casa, dà ai migliori parte dell'onore. Perché, certo, chi fa un torto ad un uomo, non può venerare Dio: ma « fondamento della pietà sia da te considerato l'amore per gli uomini »: e... [90].

# NOTE AL TESTO

[1] Su Marcella, il numero dei suoi figli, la spiritualità e la castità del matrimonio, vd. pp. 39-42 e le note ivi citate.

[2] Sulla cronologia della *Lettera a Marcella*, vd. pp. 234-5.

[3] Porfirio non ha sposato Marcella, vedova, per guadagnarsi la stima degli altri per il suo altruismo e la sua generosità: anzi, il matrimonio gli ha attirato calunnie ed invidia al punto da correre pericolo di vita. Da parte di chi non è possibile dire e ogni ipotesi, nella mancanza di testimonianze attendibili, è destinata a rimanere semplice congettura. Così, Festugière (*Dévots*, 7) ha supposto che ci fossero altri pretendenti alla mano di Marcella, i quali avrebbero provato furioso disappunto vedendosi « soppiantati » dal vecchio filosofo. Più complesse, ma non per questo più verisimili, le ricostruzioni dei fatti tentate da A.-Ph. Segonds (ap. des Places p. 105, 1) e da Wicker (*ad loc.*, p. 82; vd. anche p. 6): il primo opina che il precedente marito di Marcella fosse un curiale e perciò sottoposto all'obbligo della liturgia, che sarebbe venuta meno all'erario pubblico ora che Marcella sposava Porfirio, il quale, essendo un professore, era esentato da quell'imposta. Di qui l'ira dei concittadini di Marcella, « confrères bouleutes » del primo marito. A sua volta, la Wicker vede in « tuoi concittadini » un'espressione mirata da parte di Porfirio a nascondere l'identità dei suoi avversari e perciò l'intende con valore estensivo sì da poter significare anche « i parenti o gli amici di Marcella o i parenti del marito defunto »: a questi, con il secondo matrimonio, sarebbe sfuggita la possibilità di mettere le mani sul ricco patrimonio della vedova.

[4] Esposte nel primo capitolo le ragioni negative, Porfirio passa a quelle positive del suo matrimonio. E innanzi tutto, sposandosi, egli ha inteso placare gli dèi che soprintendono alla famiglia e alla stirpe, i quali presiedono anche alla procreazione dei figli, che ne garantiscono la continuità (cfr. Platone, *Leggi*, 729c 7-8 e 879d 2), un precetto che Girolamo, ironizzandolo, attribuisce a Crisippo (cfr. *Contro Gioviniano*, I 48, p. 392, 19-22 = fr. 727, p. 183, 2-5 III *SVF*: « in maniera ridicola Crisippo prescrive al sapiente di prendere moglie perché non offenda Zeus che soprintende al matrimonio e alla stirpe [Gamelium et Genethlium] »). In questo modo – sottintende Porfirio – potrà, ora che è avanti negli anni, morire tranquillo. Così si comportò anche Socrate: nel carcere, in punto di morte, si diede a comporre musica popolare, volgendo in versi favole di Esopo e scrivendo un inno ad Apollo, interpretando così alla lettera un sogno che, apparsogli più volte, gli aveva ordinato di esercitarsi nella musica, che egli aveva invece interpretata fosse la filosofia: così, prima di morire, non avrebbe avuto più nessuno scrupolo nei riguardi della divinità che gli aveva mandato il sogno (cfr. *Fedone*, 60e 2-61b 7). Porfirio – s'intende – fa autoironia, perché, come Socrate dalla musica « altissima » (filosofia) è sceso alla musica popolare, così egli, dalla elevatezza di un'unione con Marcella che ha per scopo l'ascesa filosofica, ha dovuto accettare la tragicommedia di un matrimonio, cui nulla è mancato di una vera e propria rappresentazione scenica: né la gelosia né l'odio né la rabbia né le risa (cfr. Pötscher, 62-64). Nelle linee 22-4 del capitolo ricorre con frequenza l'immagine della vita paragonata a un dramma, un *topos* comune a Cinici e Stoici: cfr., ad es., Telete II 1 (p. 5, 1-6, 1): « Come il buon attore deve recitare bene il ruolo che il poeta gli attribuisce, così l'uomo virtuoso deve recitare bene il ruolo che la fortuna gli attri-

buisce. Perché questa, dice Bione, come una creatrice di tragedie, attribuisce il ruolo ora di prim'attore, ora di secondo, ora di re, ora di mendicante. Se dunque tu sei secondo attore, non cercare il ruolo di prim'attore; altrimenti produrrai una discordanza ». Marc'Aurelio, *Pensieri*, X 27 (p. 117), XI 6 (p. 124), XII 36 (p. 143). L'immagine, cristianizzata, passa in Metodio di Olimpo, *Simposio*, VIII 1, 171-172 (p. 202, 15-18): « La stirpe dei saggi ha detto che la nostra vita è come un *festival* drammatico; noi vi siamo entrati come su un teatro per tenere il nostro ruolo nella presentazione del dramma della Verità – vale a dire della giustizia e i nostri avversari e rivali di scena sono il diavolo e i demoni ». Porfirio usa il vocabolo raro « tragicommedia », attestato dai lessicografi per significare un lavoro teatrale (vd. LSJ s.v.), anche nel terzo frammento (vd. p. 192) del trattato *Sul conosci te stesso*. Cfr. des Places, 105, 3 e Wicker, 83, nota a 2.27.

[5] La seconda ragione del matrimonio è « più divina », nient'affatto simile alla concezione « popolare » di esso, di cui si discute nel cap. 2: è l'esigenza spirituale di Marcella di avere una guida, un direttore spirituale (la presenza « ad altri » di Plotino: cfr. *VP* 8, 19, p. 14 e Hadot, *Spirituality*, 231-232), che l'aiuti a continuare nella sua aspirazione a vivere una vita « filosofica » e a perseguire l'ascesi a Dio. Porfirio con questa visione elitaria tende a distanziarsi dal popolo – scrive Pötscher 65, il quale rinvia ad *Astinenza*, II 3, 1 (p. 73 II), in cui, a proposito dell'astinenza dagli esseri animati, si legge che essa non è « un precetto assoluto valido per tutti gli uomini » ma riguarda soltanto i filosofi, e, fra questi, « quelli che fanno dipendere la loro felicità da Dio e dalla sua imitazione »: il matrimonio filosofico come l'astinenza filosofica.

[6] Vd. *supra*, nota 3.

[7] Sulla necessità di Porfirio di allontanarsi da Marcella, vd. l'*Appendice I*, pp. 104 sgg.

[8] In queste linee Porfirio mette a profitto l'approfondita conoscenza di Omero che gli veniva, tra l'altro, dalle conversazioni ateniesi su problemi d'interpretazione di versi dell'*Iliade* e dell'*Odissea*, successivamente raccolte nelle *Questioni* (cfr. Sodano, *Questioni*, XVII). Così, a linea 12, egli mette insieme collegandoli con καὶ le prime due parole οἴκου κήδεσθαι di *Odissea*, XIX 23 e l'intero secondo emistichio del v.227 del libro II dello stesso poema ἔμπεδα πάντα φυλάσσειν (l'unione fu avvertita già dall'amanuense, il quale segna un punto in alto fra le due parti), formando così un esametro (καί è anche in Odissea II 227). Un poco oltre (linee 13-14) cita ancora le prime (ἕλκει μοχθίζοντα, divenuto genitivo per via del contesto) e le ultime due parole, anch'esse inserite diversamente dal punto di vista sintattico (ὀλοόφρονος ὕδρου) di *Iliade*, II 723. In questo secondo caso tuttavia egli accenna anche alle tragedie nelle quali era messo in scena il dramma di Filottete abbandonato dagli Atridi nel corso della navigazione alla volta di Troia, nell'isola deserta di Lemno per via di una piaga maleodorante al piede provocata all'eroe dal morso di una serpe d'acqua: con il plurale « tragedie » (lin. 13), oltre ai drammi oggi perduti di Eschilo (i pochissimi frammenti superstiti in *TGrFR*, 249-257, pp. 355-359 III) e di Euripide (diciassette « reliquiae » in *TGrFN*², 787-803, pp. 616-621), Porfirio forse ha in mente più specificamente il *Filottete* di Sofocle, dacché il participio καταλειπομένῃ da lui usato richiama lo stesso verbo di Sofocle, *Filottete*, 809 (ἀλλ' ἀντιάζω, μή με καταλίπῃς μόνον: Filottete supplica Neottolemo di non « abbandonarlo » solo), l'unico verso delle tragedie superstiti in cui esso ricorre

(cfr. Wicker, 86, nota a 5.72). E il mito dell'eroe è dal filosofo trasposto nel suo contesto: ché come Filottete è tormentato dal male, così Marcella è caduta nella genesi (su questa dottrina neoplatonica, vd. p. 33), ma, a differenza di lui, lasciato solo dagli Atridi, gli dèi, i signori del mondo, hanno cura di lei e ne sono i salvatori (Pötscher, 68, nota *ad loc.*), tramite l'esercizio della filosofia cui, nelle angustie attuali, Marcella si deve aggrappare come a gomena sicura – la stessa immagine in Platone, *Leggi*, 893b 3-4, ove tuttavia la « fune ben sicura » sono gli stessi dèi.

[9] Conservo qui la lezione del manoscritto τῶν ὄντων ἀγαθῶν (cfr. Sodano, *Sentenze* 18, e *Gnomologo*, 26, 49).

[10] Ancora echi omerici. Porfirio ricorda le parole che Andromaca sulla torre iliaca rivolge in *Iliade*, VI 429-430 ad Ettore che s'avvia alla battaglia: « Ettore, tu sei per me padre e nobile madre e fratello, tu sei il mio sposo fiorente », parole che tuttavia sembra fossero divenute un *topos* letterario: le cita anche Plutarco (*Precetti coniugali*, 48, 145b, p. 164), il quale aggiunge che il marito dev'essere per la sposa « una guida, un filosofo, un maestro, che insegna ciò che vi è di più bello e divino ». Omero è probabilmente nella mente del filosofo anche nell'espressione di linea 16, ricalcata su *Odissea*, III 142 νόστου μιμνήσκεσθαι e ancora più chiaramente alle linee 23-24, dove le difficoltà della vita per chi deve risalire dagli abissi del terreno sono contrapposte alla vita « facile degli dèi » (cfr., ad es., *Odissea*, IV 805, V 122, *Iliade*, VI 138).

[11] Sulla caduta e la risalita dell'anima, argomento particolare del trattato *Sul ritorno dell'anima* (*a Dio*), vd. p. 33, con le note e i testi ivi citati.

[12] Cfr. *Astinenza*, I 27, 2 (p. 61 I): « Noi non alzeremmo la voce contro chi è diverso da un uomo di questo genere [l'uomo cioè che ha riflettuto donde è venuto e dove deve affrettarsi: cfr. *ibid.*, 27, 1]: perché in questa comune vita non lo stesso consiglio certamente si dà a colui che dorme, si preoccupa per avventura di ciò nel corso della vita, si procura d'ogni parte ciò che è disposto al sonno, e a colui che è alacre ad allontanare il sonno, organizza tutto ciò che è intorno a lui allo scopo di stare sveglio ». Questo simbolismo del sonno – nel quale è immerso chi sprofonda nei bassifondi del corpo – e della veglia – continuamente viva in chi tra difficoltà ascende la vita erta che porta al divino, liberandosi da tutto ciò che l'incatena al mortale – risale probabilmente ad Eraclito: cfr. fr. 1 (p. 4-11) e specialmente fr. 24 (p. 67-68): « Gli svegli partecipano di un unico mondo comune, mentre i dormienti si rivolgono ciascuno verso un mondo suo proprio ». Cfr. Bouffartigue, 97, nota a p. 61, 3. Wicker, 88-89 (nota a 6.111-114) sottolinea che i temi del sonno e della veglia ricorrono nella letteratura cristiana e gnostica.

[13] Cfr. Sodano, *Gnomologo*, 22. Il tema della sofferenza/piacere, la prima matrice di virtù, il secondo ostacolo all'ascesi a Dio, è nel passo alluso con il simbolismo delle catene d'oro (piacere) e di ferro (sofferenza). Oltre ai riferimenti letterari dell'*exemplum* citati dalla Wicker, non tutti, a dire il vero, strettamente congrui, rinvierei ad *Antro*, 18 (p. 20, 6-10), in cui Porfirio attribuisce agli antichi la simbologia dello stesso tema espressa nella contrapposizione miele/bile: gli antichi – scrive il filosofo – volevano significare che la vita dell'anima muore a causa del piacere e ritorna in vita con l'amarezza.

[14] Quali esempi di uomini che, sobbarcandosi a difficili imprese, furono

alla fine ricompensati delle loro pene terrene e, chiamati nel cielo, vi vissero eroi immortali, sono citati Eracle, i Dioscuri e Asclepio: notissime le fatiche del primo, celebrate, fra l'altro, nel primo stasimo (vv. 348-441) dell'omonima tragedia euripidea (leone nemeo, centauromachia, cerva di Artemide, cavalle tracie, ecc.); note quelle dei Dioscuri (spedizione contro Teseo e le Amazzoni, vittoria contro Amico [Igino 17, p. 23], ecc.), i quali, con la loro luce, si credeva indirizzassero quelli che dalla sfera morale speravano di ascendere al regno degli dèi (Burkert, 213); poco note, invece, le fatiche di Asclepio, che Igino (173, p. 120) elenca fra coloro che presero parte alla caccia del cinghiale calедonio e (14, 21, p. 28) al viaggio degli Argonauti.

[15] Cfr. Sodano, *Gnomologo*, 19-20.

[16] Porfirio esorta Marcella lasciata sola a non abbandonarsi ad un'irrazionale disperazione ma a rimeditare i suoi insegnamenti filosofici, alla luce delle sentenze « pitagoriche » e, per dimostrare che egli, anche se fisicamente lontano, le è tuttavia presente nella comune meditazione intellettuale dell'ascesi a Dio, cita la gnome 74 (p. 90; cfr. Sodano, *Gnomologo*, 21 e nota 41, e *supra*, p. 38, 63), adattandola al suo contesto e al pensiero neoplatonico. Essa, infatti, pone la distinzione tra l'« io » materiale e percettibile e l'« io » intelligibile, inaccessibile ai sensi, una distinzione che, quanto alle qualità dell'« io » intelligibile, ha la sua origine lontana in *Fedro*, 247c 6-9: qui Platone, parlando del luogo sovraceleste dove giungono le anime immortali, scrive che in esso ha sede « l'essere che realmente è, senza colore, privo di figura e non visibile, e che può essere contemplato solo dalla guida dell'anima, ossia dall'intelletto, e intorno a cui verte la conoscenza "vera" » (trad. Reale, 556): il vocabolario è analogo (comuni ἀχρώματος e ἀσχημάτιστος, mentre ἀναφής ~ Porfirio χερσὶ ... οὐδαμῶς ἐπαφητός [ἁπτός, *Sentenza* 74] e μόνῳ θεατὴ νῷ ~ Porfirio διανόιᾳ ... μόνῃ [*om. Sentenza*] κρατητός). Ma la vera e propria distinzione è in *Enneade*, I 1, 10, 4-9 (p. 58 I): « insomma, questo nostro "io" va inteso in due sensi, o aggregandovi il bruto ovvero riservandolo solo a quello che è già al di sopra di esso: per bruto, poi, si vuol significare il corpo vivificato. Ma l'uomo verace (ὁ δ' ἀληθὴς ἄνθρωπος ~ *sentenza* ὁ ὡς ἀληθῶς ἄνθρ.) è ben altro; è colui che, puro da tutto ciò, è dotato di quelle virtù che consistono nel puro pensiero e che pertanto hanno la loro sede nella stessa anima separata » (trad. Cilento 49 I). Una analogia verbale « frappante » (Festugière, *Révélation*, 226 IV) con il testo gnomico riferito e adattato da Porfirio ha *Corpus Hermeticum*, XIII 3, 19-20 e soprattutto 6, 15-17 (p. 201-202 II), in cui Trismegisto dice al figlio di non essere più quello di prima e che l'« uomo nuovo » non ha limite né colore né figura, è immutabile, nudo, a lui solo percettibile, il Bene inalterabile, l'Incorporeo. Pötscher, 74 rinvia ancora ad *Antro*, 34, p. 32, 13-21 = Numenio, fr. 33, p. 84 e Numenio, frr. 3-8 (p. 44-51). Cfr. anche des Places, 110, 1 = 157-158.

[17] Chiara espressione della dottrina platonica della reminiscenza: del mondo delle Idee ci giunge quaggiù solo un segnale, simile al tono musicale che distingue il ritmo della danza, segnale che ci ricorda la nostra origine celeste. Platone, in *Fedro*, 250c 8-d 4, a proposito dell'Idea della Bellezza, invece del segnale musicale, usa quello della vista, la più acuta delle sensazioni, mediante la quale risvegliamo in noi la realtà superna (vd. Wicker, 92, nota ad 8.153). Bouillet, 193, 10 rinvia a Cicerone, *Sulla vecchiaia*, 21, 77-78: « ... prova evidente che gli uomini sanno la maggior parte delle cose prima di nascere è che fin dall'infanzia, apprendendo arti difficili, acquistano conoscenze innumere-

voli con tale rapidità che sembra non l'acquisiscano allora per la prima volta, ma le ricordino e le rimettano nella memoria ».

[18] Sul motivo delle passioni ostacolo alla salvezza dell'anima ricorrente nella *Lettera*, vd. p. 33. Il principio, affermato con citazioni gnomiche (vd. p. 33), che non è necessaria la conoscenza di molte discipline, ma un continuo e costante esercizio, è enunciato anche in *Astinenza*, I 29, 1 (p. 63 I): « La contemplazione che ci conduce alla felicità non è un'accolta di ragionamenti e una massa di cognizioni (μαθημάτων πλῆθος ~ *Lettera* πολυμάθεια), come si potrebbe credere, costruita in questo modo, né fa progressi con la quantità di ragionamenti: così, infatti, niente impedirebbe che fossero felici coloro che mettono insieme ogni specie di conoscenza ». L'insufficienza dell' « insegnamento », del μάθημα, anche in Plotino, *Enneade*, VI 7, 36, 15-21 (p. 260 III). Cfr. anche Eraclito, fr. 16 (p. 42-44) πολυμαθίη νόον οὐ διδάσκει, ed Epitteto, *Diatribe*, II 9, 13 (p. 34 II), Musonio, *Diatribe*, VI (p. 22, 7-23, 14), XI (p. 60, 18-61, 1): « coloro i quali vorranno filosofare correttamente non hanno bisogno di numerosi discorsi e ad ogni modo i giovani non devono assimilare questa massa di considerazioni di cui vediamo i sofisti gonfiarsi d'orgoglio ». Cfr. Bouffartigue, 98 (nota 3 di p. 63).

[19] Su questa sentenza, la quale conclude un serrato sorite di sei sentenze, vd. Sodano, *Gnomologo*, 34-5 e nota 66. A conferma che il divino non può avere contatto con la malvagità, Porfirio cita, adattandolo, *Fedone*, 67b 2: « a chi non è puro, infatti, non è lecito accostarsi a chi è puro ». Pötscher sottolinea (p. 75, nota a IX 22-IX 3) che il concetto del καθαρμός, della « purificazione », si adatta al carattere religioso della *Lettera a Marcella* e che la parola καθαρός ha un ruolo analogo nella trattazione del tema della εὐσέβεια, la « pietà religiosa », in Teofrasto: egli confronta soprattutto fr. 584A (p. 414, 154-159 II): « bisogna dunque purificare la propria maniera di essere prima di andare a sacrificare... ora, alcuni vanno ai sacrifici lustrati il corpo insieme con la veste, senza avere l'anima pura dai mali » e fr. 584D (p. 432, 23 II): « per gli dèi la primizia migliore è un intelletto puro e un'anima impassibile ».

[20] Porfirio, mediante quattro coppie antitetiche, delle quali il primo membro esprime il livello di realtà superiore, il secondo quello inferiore, sembra sintetizzi qui, in una specie di tavola di rapporti gerarchici (così Wicker, 93, nota a 9.166-173), i presupposti filosofici che possono guidare Marcella all'ascesa, liberandosi dai vincoli del corpo:

| | |
|---|---|
| ciò che salva ~ Intelletto | ciò che è salvato ~ anima |
| ciò che perde ~ ragione | ciò che è perduto ~ pensiero |
| ricchezza ~ autosufficienza | povertà ~ desiderio |
| guida, ecc. ~ Porfirio spirituale | ombra della guida ~ Porfirio fisico. |

[21] Cfr. *supra*, p. 33 e nota 50.

[22] Cfr. *supra*, p. 32 e nota 49.

[23] Porfirio esorta Marcella a risalire alle idee innate (ἔμφυτοι ἔννοιαι) articolando ciò che ora le è confuso e portando alla luce quel che ora le è oscuro: è il processo del passaggio dal visibile e percettibile all'intelligibile, che Platone in *Repubblica*, 509d 6-510b 9 esemplifica con la metafora della retta e nello stesso dialogo (514a 1-517e 2) illustra con il mito della caverna. Mediante le ἔννοιαι l'anima di Plotino ascende a Dio (cfr. *VP*, 23, 7-12, p. 34).

[24] Cfr. *supra*, p. 38 e nota 63.

[25] Cfr. *supra*, p. 34. Seguo anche qui il codice, leggendo ἐνειχονισαμένου ἀγάλλοντα. La discussione dell'interpretazione del passo in Sodano, *Gnomologo*, 25, 47. Oltre ai passi già citati ivi, si può confrontare *Astinenza*, II 61, 1 (p. 122 II): « Ma se per gli dèi la migliore consacrazione è quella di un intelletto puro e di un'anima impassibile, è ugualmente appropriato offrire ad essi una parte degli altri beni, con misura, certo, ma senza negligenza e dal fondo del cuore »: vd. anche Wicker, 96, nota a 11.191-198, la quale cita, tra l'altro, ancora Plutarco, *Iside ed Osiride*, 2, 352A (p. 179). L'ubiquità di Dio (cap. 11, 1)) è ampiamente discussa in termini rigorosamente filosofici e plotiniani nella *Sentenza* 31 (p. 21, 9-22, 13: vd. specialmente p. 21, 9-12; 21, 16-22, 5). La venerazione spirituale di Dio nella forma di conoscenza di Dio (cap. 11, 1-6)) anche in Ierocle e prima ancora in Filone: cfr. Kobusch, 161-162.

[26] Cfr. *Simposio*, 212a 2-7: « Non pensi piuttosto... che, qui, guardando la bellezza con ciò con cui è visibile, costui partorirà non già pure immagini di virtù... ma partorirà virtù vere, dal momento che si accosta al Bello vero?... » (trad. Reale, 518). Vd. Sodano, *Gnomologo*, 33-34.

[27] Cfr. Sodano, *Gnomologo*, 17-19.

[28] Cfr. Sodano, *Gnomologo* 18. Faggin, 77, 21 segnala il confronto con *Corpus Hermeticum*, IV 8 (p. 52 5-8 I): « Dal momento che queste cose stanno così, o Tat, noi abbiamo sempre avuto e avremo sempre a nostra disposizione ciò che viene da Dio: ma ciò che viene da noi vi corrisponda e non rimanga indietro: perché Dio non è responsabile, siamo noi responsabili dei nostri mali, perché li preferiamo ai beni ». Vd. anche *Timeo*, 42d 3-4 e *Leggi*, 904b 8-c 4.

[29] Questo concetto gnomico pitagorico è esplicitato, a proposito del sacrificio, in *Astinenza*, II 24, 1 (p. 90 II): « E onoriamo gli dèi o perché chiediamo che ci avvenga l'allontanamento di sventure e la provvisione di beni o perché abbiamo già ricevuto del bene o per puro e semplice apprezzamento della loro buona attitudine ».

[30] Conservo la lezione del codice κτησάμενος: cfr. Sodano, *Gnomologo*, 10, 17.

[31] Cfr. *supra*, p. 32 e nota 49 e Sodano, *Gnomologo*, 11, 19.

[32] Nella traduzione ho conservato la lezione manoscritta δέῃ εἰς ταῦτα σὺ ἀσκουμένῃ. Cfr. Sodano, *Gnomologo*, 12-13 e note 23 e 24.

[33] Alla sentenza 134 di Sesto (cfr. p. 131) « voglia tu ciò che anche Dio vorrebbe » Porfirio aggiunge « e lui stesso è »: « una interessante distinzione: l'essere umano deve identificarsi con Dio non solo con la sua volontà ma anche con il suo essere, due tappe del cammino dell'uomo verso la divinità » (Rocca-Serra, 198).

[34] Cfr. *supra*, p. 29 e nota 45.

[35] Cfr. *Appendice II*, p. 126 e nota 22. A p. 20, 6, Pötscher legge θεοῦ, emendamento di Mai (vd. anche Pötscher, *Bemerkungen*, 238-240); ritorno alla lezione del codice θεόν. Pötscher, 81 (nota a XIII 22 sgg.) rileva nella successione Dio, intelletto, anima, corpo, la scala neoplatonica che ha principio da Dio (Uno) e scende fino alla materia, che Porfirio tralascerebbe perché « il suo interesse è orientato verso la salvezza degli uomini ».

[36] Sul supplemento, vd. Sodano, *Gnomologo*, 11, 20.

[37] Formalmente e contenutisticamente il concetto gnomico, qui citato da Porfirio a dimostrazione dell'inutilità dei sacrifici sontuosi per chi è empio e ingiusto, trova un chiaro confronto sì da sembrare ne sia un commento, nel fr. 584D (p. 432, 9-22 II) del trattato *Sulla pietà* di Teofrasto, che è riportato proprio da Porfirio in *Astinenza*, II 60 (p. 122 II): « Coloro i quali hanno introdotto la sontuosità nei sacrifici non sanno che insieme con essa hanno introdotto una quantità di mali, superstizione, lusso, opinione di poter corrompere la divinità e riparare con i sacrifici la loro ingiustizia. Altrimenti, per qual motivo alcuni offrirono sacrifici di tre animali dalle corna dorate, altri ecatombi, Olimpiade, madre di Alessandro, non meno di mille vittime, una volta che la sontuosità spinse alla superstizione? E quando un giovane saprà che gli dèi godono di sacrifici sontuosi e, come dicono, di banchetti di buoi e di altri animali, osserverà mai spontaneamente la temperanza? E se egli pensa di offrire questi sacrifici graditi agli dèi, come non crederà che sia lecito commettere ingiustizia a lui che ha intenzione di riscattare con i sacrifici la sua colpa? Ma se egli è persuaso che gli dèi non hanno bisogno di ciò e che guardano allo stato dell'animo di quelli che s'avvicinano ad essi, ritenendo sacrificio grandissimo l'opinione giusta riguardo ad essi e alla realtà, come non sarà temperante, santo e giusto? ».

[38] Cfr. Sodano, *Gnomologo*, 15-16 e le note con i passi ivi citati, cui si può aggiungere, per suggerimento della Wicker (102, nota *ad loc.*), Metodio, *Simposio*, I 15 (p. 56, 55-64), specie: « Una natura pusillanime e meschina, che s'agghinda di una maschera di saggezza, non deve affatto aver parte ai divini insegnamenti ». La sequenza di nove sentenze pitagoriche intorno a cui si articola il capitolo dal principio alla fine, si accentra prevalentemente intorno alla nozione di non divulgare tra la gente la parola relativa a Dio, che culmina nel silenzio su lui davanti alla folla (linea 18-20, vd. nota 40): sembra si tratti di un discorso misterico e iniziatico, che potrebbe confortare l'ipotesi della frequentazione da parte di Porfirio e di Marcella di circoli pitagorici (vd. *supra*, pp. 37-8).

[39] Cfr. Sodano, *Gnomologo*, 21-22.

[40] Cfr. Sodano, *Gnomologo*, 16 e nota 30 e Firmico Materno, *Mathesis*, VII 1, 1 (p. 208, 12-14 II): « Anche Pitagora e il nostro Porfirio ritengono che la nostra anima sia consacrata osservando uno scrupoloso silenzio »: vd. Hadot, *Porphyre*, 84 e nota 1, in cui si rinvia ancora a Porfirio, *Antro*, 27 (p. 26, 15-17), *Astinenza*, II 34, 2 (p. 101), su cui Sodano, *Sentenze*, 109-111 (vd. anche 108).

[41] Cfr. Sodano, *Gnomologo*, 13-15.

[42] Seguo il codice leggendo θεός (θεῖος Pötscher): cfr. des Places 159 (nota 3 di p. 115) e Wicker, 103 (nota a 15.265); vd. anche Chadwick, 179 (nota a sent.376a) e Delling, *Hellenisierung*, 210.

[43] La sentenza, con tutte le sue implicazioni filosofico-religiose, è discussa in Sodano, *Sentenze* 114, 18, specie 116-117; sul « congenere » in Porfirio, vd. des Places, *Syngéneia*, 169-171, il quale, oltre questo passo, ne elenca, sulle tracce di Festugière, altri, dell'*Astinenza* e della *Lettera a Gauro*. Parte della sentenza è citata anche da Ierocle, *Commento al Carme aureo dei Pitagorici*, 1, 17 (p. 12, 25-26): cfr., sulla fonte di Ierocle, Kobusch, 164-172.

[44] Cfr. Chadwick 176, 304: quest'idea del rapporto fra le decisioni morali dell'uomo e l'incidenza dell'azione soprannaturale, sia divina che diabolica,

è caratteristica di Origene: vd., ad es., *Omelia su Numeri*, XX 3 (p. 194, 1-20): noi siamo circondati da spiriti maligni tentatori e da angeli protettori, ma nostra è la decisione a chi obbedire.

[45] Seguo il testo manoscritto, leggendo νόμου τε τοῦ θείου πάντα φαῦλον ... παντός: cfr. Sodano, *Gnomologo*, 35, 67.

[46] Cfr. Sodano, *Gnomologo*, 32-33.

[47] Sulle tematiche di queste sentenze – l'importanza delle opere del saggio (per cui cfr. Plotino, *Enneade*, II 9, 15, 39-40, p. 247 I: « senza una virtù vera, Dio, pur invocato, è nome vuoto »), il suo onore « silenzioso », l'inutilità della preghiera e dei sacrifici di chi è stolto, l'intellettualismo religioso – cfr. Sodano, *Gnomologo*, 14, 26 e 22, 44, *Sentenze* 104-105 e 108 sgg.

[48] Mai 33, 1 confronta Agostino, *Città di Dio*, XIX 23 (p. 397, 16-22 II), un passo della *Filosofia oracolare* di Porfirio: « Dio, certo, essendo il padre di tutti, non ha bisogno di nessuno; ma per noi è bene quando l'adoriamo nella giustizia, la castità e le altre virtù, facendo così della nostra stessa vita una preghiera verso di lui, imitandolo e cercando di conoscerlo. Perché – egli [Porfirio] dice – la ricerca purifica; e producendo un'inclinazione verso di lui, l'imitazione deifica (*imitatio deificat affectionem ad ipsum operando* ~ ἐκθεοῖ τῇ ... ὁμοιότητι τῷ ... μακαρίῳ) ». Vd. anche Bardy, 37 pp. 755-758, specie 757-758.

[49] Nel testo manoscritto συνάπτων, una lezione da conservare: vd. Sodano, *Gnomologo*, 38, 72.

[50] Su questa sentenza « epicurea », passata probabilmente dalla *Lettera a Meneceo*, (cfr. 123, p. 45, 2-3 e p. 44, 16-17) in un florilegio neopitagorico, cfr. Sodano, *Gnomologo*, 38-40; anche Schmid, *Götter*, 144-145, il quale scrive di « una utilizzazione parafrasata » dell'epistola da parte di Porfirio. Contenutisticamente, si può confrontare Epitteto, *Manuale*, 31, 1 (p. 23): « Sappi che la pietà verso gli dèi consiste soprattutto nell'avere rette opinioni a loro riguardo ».

[51] Dopo la conclusione del capitolo 17 e le continue affermazioni di una forma spiritualizzata della *pietas*, potrebbe sembrare sorprendente che Porfirio dichiari i culti tradizionali il frutto più grande della religiosità: e non sono mancati tentativi di emendamenti (vd., ad es., le poposte di Schmid, *Götter*, 145-146 e il suggerimento di Nauck [2] nell'apparato critico: supplire ἤ davanti a τιμᾶν). Lo stesso Schmid tuttavia propone di non « prendere troppo sul serio » il collegamento fra τιμᾶν e la frase precedente e intendere il concetto una sentenza singola in cui il peso maggiore del pensiero gravita su quel che segue (come si potrebbe ottenere staccando, nella punteggiatura, « onorare »). Del resto, nella filosofia greca si avverte costantemente, da Platone ad Epicuro, un conflitto tra le obiezioni alla religione dei padri e le affermazioni della necessità di una sua conservazione (cfr. des Places, 116, 2 e i riferimenti bibliografici ivi citati). D'altra parte, Pötscher, 85 (nota a XVIII 25) rileva che Porfirio qui è su una posizione filosoficamente meditata, che continua naturalmente quella del secondo libro dell'*Astinenza*, in cui egli utilizza Teofrasto, il quale nel trattato *Sulla pietà* tenta di ritornare alla forma originaria dei sacrifici, che non siano però cruenti. Rinvierei ad *Astinenza*, II 37 (p. 103-104), in cui, dopo di aver parlato della venerazione silenziosa che si deve al primo Dio (1-2), Porfirio scrive (3): « agli altri dèi, il cosmo cioè e gli dèi fissi ed erranti, dèi visibili perché constano di anima e di corpo, si deve mostrare riconoscenza in cambio dei

loro benefici nel modo che si è detto mediante sacrifici di esseri inanimati » (nel seguito, il culto sacrificale dei demoni).

[52] Emendo κρεῖττον, neutro singolare: cfr. Sodano, *Gnomologo*, 22, 44.

[53] Sulla gnome, vd. Sodano, *Sentenze* 103-104. Schmid, *Götter*, 97-99 confronta Lucrezio, VI 68-79 (p. 514-516 I): « Se tutto questo non scacci dalla tua mente e non cessi di immaginare pensieri indegni degli dèi e contrastanti con la loro serena natura, la santa potenza degli dèi degradata dal tuo pensiero spesso ti arrecherà danno (*tibi... oberunt*); non perché l'alta maestà degli dèi possa essere da te profanata, sicché nell'ira desideri farti pagare duramente il fio delle tue colpe (*ut ex ira poenas petere imbibat acris*), ma perché tu stesso immaginerai che quegli esseri tranquilli nella loro placida pace agitano grandi flutti di ira né con sereno animo potrai accostarti agli altari... ». « All'immagine volgare del βλάπτειν degli dèi è dato un significato nuovo – filosoficamente sostenibile – che lo fa apparire come conseguenza dell'ἄγνοια umana »: così Schmid, 98, il quale nelle pp. 147-148 confronta numerosi passi del cap. 18 con altri luoghi di estrazione epicurea, per concludere (p. 148): « io non ritengo escluso che quella specie di raccolte di sentenze pitagoriche a cui Porfirio è risalito abbia lasciato infiltrarsi qua e là nel materiale del suo florilegio concetti epicurei, oltre a Epicuro, *Lettera 3*, 123 », cioè i passi della *Lettera a Meneceo* citati nella nota 50 (vd. anche Sodano, *Gnomologo*, 36-41).

[54] Pötscher, 86 (nota a XVIII 6) e Wicker, 107 (nota a 18.305-308) confrontano Platone, *Leggi*, 731e 3-7: « causa di tutti i vizi per ognuno di noi è il più delle volte una forma eccessiva di questo amore di sé, perché se è vero che l'amante ama ciecamente l'oggetto amato, è anche vero che per questo egli non valuta in maniera esatta il giusto, il bene e il male » (trad. Radice, 1547).

[55] Leggo con il codice θυηπολία e alla linea seguente συνάπτεται (« è unito »): cfr. Sodano, *Gnomologo*, 22, 44 e 26, 49. Sulla gnome, soprattutto sul principio filosofico del simile con il simile, cfr. Sodano, *Sentenze*, 107-108.

[56] La traduzione riflette l'emendamento εἰς κόλασιν proposto da Orelli e difeso da Gass, 37 (cod. εἰκόλασιν, un'evidente corruttela): cfr. Sodano, *Gnomologo*, 22, 44. Sulla maniera « eraclitea » dell'aforisma (Norden, *Agnostos*, 345), vd. Sodano, *Sentenze*, 120-121.

[57] Cfr. cap. 11, 1-2 e 11, 5, dove l'intelletto è la statua del dio, qui il tempio. Per l'incidenza platonica sulla gnome « pitagorica » che segue, vd. Sodano, *Gnomologo*, 24-26 e, per confronti con il pensiero ermetico, Festugière, *Révélation*, 211-218 IV (« L'abitazione di Dio in noi »). Con continuità e costanza l'anima deve prepararsi per accogliere Dio e adornargli il tempio, che è l'intelletto, né effimera dev'essere questa sua preparazione sicché essa si abbandoni alle follie del corpo, diventando così abitacolo del demone cattivo.

[58] Per l'anima « abitacolo » (χώρημα) di demoni, cfr. cap. 11, 9-10 e 19, 15-16: vd. anche *Sul ritorno dell'anima (a Dio)*, fr. 2 p. 28* 7-10 ( = Agostino, *Città di Dio*, X 9, p. 415, 29-32 I): « Egli [i.e. Porfirio] afferma infatti che mediante certi riti teurgici chiamati telete [i.e. formule destinate a convincere gli dèi a venire in statue che li rappresentano: cfr. Boyancé, 48 e 55] questa parte dell'anima [i.e. la spirituale] è disposta e preparata ad accogliere gli spiriti e gli angeli e a vedere gli dèi ». Festugière, *Révélation*, 213, 2 IV annota che χωρεῖν (da cui χώρημα) nel greco tardo è spesso adoperato nel significato di « dare in sé un posto a, ricevere in sé », significato che Porfirio ha in comune, tra gli al-

tri, con *Corpus Hermeticum*, XIII 8 (p. 204, 4-6 II): « al suo (i.e. della conoscenza della gioia) arrivo... la tristezza fuggirà verso coloro che hanno spazio per riceverla (εἰς τοὺς χωροῦντας αὐτήν) ».

[59] Cfr. *supra*, cap. 12, 13-14 e 20, 18-20. L'immagine dei demoni buoni ἐπόπται, « sorveglianti » delle cose umane, è già in Esiodo, *Opere e Giorni*, 121-126 (pp. 100-101): « Quindi, poi che nascose sotto la terra questa stirpe, essi per volere del grande Zeus sono da allora i demoni buoni, terrestri, custodi degli uomini mortali, i quali sorvegliano le azioni giuste e le opere inique, s'aggirano dappertutto sulla terra, vestiti di tenebre [cfr. vv. 254-255, p. 107], dispensieri di ricchezza ». La nozione degli « angeli divini » può essere venuta dalla *Bibbia*, naturalmente trasposta in un contesto polemico.

[60] Su questa reciproca conoscenza saggio-Dio, cfr. *supra*, pp. 29-30 e nota 46.

[61] Des Places, 119, 1 rinvia a Platone, *Leggi*, 716a 2-4: « e al suo [i.e. di Dio] sèguito viene la giustizia punitrice di coloro che deviano dalla legge divina, mentre chi brama d'essere felice certo si attiene a questa legge con umiltà e ossequio » (trad. Radice, p. 1535).

[62] Alla fede irrazionale dei Cristiani, Porfirio contrappone una fede razionale, fondata sulla ἀρετή e la σοφία, nozioni intese e inquadrate nel pensiero neoplatonico. Quanto al culto degli dèi, egli respinge a priori la possibilità che la divinità si lasci piegare da libagioni e offerte votive, esigendole da tutti nella stessa misura, dal momento che non tutti hanno le stesse capacità economiche (Pötscher, 88, nota XXII 20 sgg., confronta Teofrasto, fr. 584A p. 410, 99-100 II), e indica la vera pietà religiosa nella purificazione noetica, nozione questa che ritorna ancora nello stesso frammento di Teofrasto (p. 414, 154), in cui è raccomandato di andare al sacrificio « purificati nella maniera di essere (τὸ ἦθος) »: eco polemica del *Salmo 49*, in cui è cantato il culto genuino di Dio (cfr. soprattutto versetto 14 « sacrifica a Dio un sacrificio di lode e sciogli i tuoi voti all'Eccelso » e 23 « il sacrificio di lode mi glorificherà e lì è la strada dove gli mostrerò la salvezza del Dio »). C'è tuttavia una possibilità cultuale che contempera ambedue le alternative precedenti, il sacrificio e l'offerta del puro pensiero, ma in questo caso il primo va fatto secondo le proprie possibilità, la seconda al di là di esse (κατὰ δύναμιν ... ὑπὲρ δύναμιν, espressioni che rifanno, su altro piano, Paolo *2 Cor.* 8, 3 κατὰ δύν. ... παρὰ δύν.). L'idea del sacrificio « possibile » si legge anche in Teofrasto, fr. 584A (p. 412, 129-414, 144 II), confronto segnalato ancora da Pötscher, *loc. cit.*: cfr. anche *Astinenza*, IV 22 (p. 268, 23-269, 3), in cui Porfirio riporta una legge di Dracone che imponeva agli abitanti dell'Attica di venerare gli dèi e gli eroi indigeni pubblicamente secondo le leggi patrie, « privatamente secondo le capacità (κατὰ δύναμιν) » di ciascuno.

[63] Vd. *Appendice II*, pp. 117 sgg.

[64] Inizia qui l'ultima sezione della *Lettera*, introdotta dalla discussione sulla legge. Qual sia il suo probabile collegamento contenutistico con gli argomenti svolti in precedenza (quello stilistico sembra assicurato dal tono imperativo che, come al termine del capitolo precedente, impone a Marcella considerazioni categoriche), vide già la Wicker (111, nota a 25.384-34.575): lo stretto rapporto fra la legge e la pietà religiosa, radicato nell'antica filosofia greca e sottolineato soprattutto da Socrate e da Platone, quale potrebbe risultare, ad es., da Senofonte, *Memorabili*, IV 6, 2, 20-26 II, in cui è riferito un dialogo tra

Socrate ed Eutidemo sulla εὐσέβεια, che si conclude con l'affermazione: « ci sono leggi secondo le quali bisogna onorare gli dèi ». Porfirio distingue tre leggi nella successione divina, naturale, positiva; poi, nella trattazione, discute dapprima la legge naturale che disciplina le esigenze del corpo, poi quella positiva che riguarda la stabilità sociale, infine la divina che mira alla salvezza delle anime razionali. Quest'ordine è successivamente ripetuto nella discussione della violazione delle tre leggi, che si riducono poi sostanzialmente a due, la naturale e la divina, dalla prima dovendoci elevare alla seconda, senza che quella positiva abbia importanza determinante. Sicché Pötscher (95, nota a XXV 16 sgg.) riscontra in questa *climax* ascendente la scala neoplatonica del passaggio dal gradino inferiore agli intelligibili.

[65] Tutto questo passo è discusso in Sodano, *Gnomologo*, 30, 57, in cui è sostenuta la lezione manoscritta πεπραγμένος (Pötscher 44-45 congettura πεφασμένων).

[66] Cfr. Cicerone, *Repubblica* III 22 ( = Lattanzio, *Istituzioni divine*, VI 8, 7-8, p. 508, 8-16): « La vera legge è la retta ragione, conforme alla natura, comune a tutti, immutabile, eterna che ci chiama ai nostri doveri con i suoi precetti e che ci tiene lontani dall'inganno con le sue proibizioni... non è consentito proporre altra legge per cancellare questa né è lecito abolire qualche parte di essa né è possibile abrogarla interamente e neppure possiamo essere svincolati da questa legge per l'intervento del senato o del popolo ».

[67] τὰς ... ἐννοίας, ἃς ἐνετύπωσε. Pötscher, 96 (nota a XXVI 10 sgg.) ritiene τύπωσις un termine stoico e stoica anche la sua stretta connessione concettuale con ἔννοια: cfr. Sesto Empirico, *Contro i logici*, I 236 (p. 56, 15-19 II): «perciò quando Zenone afferma [ = *SVF*, fr. 58, p. 17, 23-24 I] che la visione è un'impronta (τύπωσιν) nell'anima, dobbiamo intendere con "anima" non tutta quanta l'anima, ma quella parte di essa, sicché l'affermazione può essere formulata così "la visione è alterazione della parte-guida (dell'anima)" ».

[68] Vd. Sodano, *Gnomologo*, 29, 55.

[69] Il capitolo è discusso in Sodano, *Gnomologo*, 27-30: vd. anche le note 52-59 con i passi citati a confronto delle tematiche neoplatoniche e Rocca-Serra, 199.

[70] Usener, LVIII-LXIV individuò per primo, a quanto pare, nei capitoli 27-31 larghi echi di passi epicurei, parte dei quali, prevalentemente gnomici, ho esaminati in *Gnomologo*, 36-41 e ho riportati qui nella sintesi delle sentenze porfiriane (vd. *infra*, pp. 127 sgg.). Ora, l'elenco degli altri passi:

1. cap. 27, 9-14 = fr. 471, p. 301, 11-18 Usener ( = [214] p. 560 Arrighetti)
2. cap. 28, 18 infatti-1 alimentano = fr. 478, p. 304, 15-17 Us. ( = [235] p. 566 Arr.)
3. cap. 28, 5 per questa ragione - 7 = fr. 481, p. 304, 28-30 Us.
4. cap. 29, 9-10 di noi stessi = fr. 445, p. 291, 9-13 Us. ( = [237] p. 567 Arr.)
5. cap. 29, 10 perché - 12 felicità = fr. 485, p. 305, 33-306, 2 Us. ( = [238] p. 567 Arr.)
6. cap. 29, 13 tanto - 13 = fr. 203, p. 161, 29-162, 2 Us. ( = [198] p. 549 Arr.)
7. cap. 29, 16 con fatica - 17 = fr. 480, p. 304, 25-26 Us. ( = [236] p. 567 Arr.)

8. cap. 30, 17 grida = fr. 200, p. 161, 7-8 Us. ( = [225] p. 562 Arr.)
9. cap. 30, 18 e ciò - 20 congenita = fr. 200, p. 161, 9-11 Us. ( = [225] p. 562 Arr.)
10. cap. 31, 2-3 opinioni = fr. 486, p. 306, 4-5 Us. ( = [239] p. 567 Arr.)
11. cap. 31, 3 infatti - 4 l'anima = fr. 457, p. 296, 12-13 Us. ( = [248] p. 570 Arr.).

Nelle pagine di Usener i confronti con passi di altri autori in cui è eco del pensiero epicureo.

[71] Cfr. Sodano, *Gnomologo*, 36-38 e le note 68 e 69.

[72] Cfr. Sodano, *Gnomologo*, 38 e le note 70 e 71. A proposito di questa « ripresa » epicurea, Pötscher, 98 (nota a XXVIII 11 sgg.) osserva: « il testo di Epicuro è ripreso nel testo dell'opera porfiriana con una accentuazione diversa; le parole con un ambientamento diverso acquistano un significato abbastanza differente e s'inseriscono nel nuovo contesto soltanto in un mutato angolo visuale ».

[73] Cfr. Sodano, *Gnomologo*, 41, 81.

[74] Cfr. Sodano, *Gnomologo*, 40-41.

[75] Leggo καὶ ὡς, con il manoscritto: vd. Sodano, *Gnomologo*, 41, 81.

[76] Su questa tematica del « conosci te stesso », cfr. *infra*, pp. 181 sgg.

[77] Nell'espressione « anima inseminata » la Wicker (119, nota a 32.491) vede una probabile allusione a *Timeo*, 41c: cfr. specialmente le linee 6-9: « e per quanto riguarda quella parte che nei viventi conviene abbia il nome in comune con gli immortali e che è detta divina e che governa in coloro che vogliono seguire giustizia e voi, io ne fornirò il seme e il principio » (trad. Reale, 1370). Vd. anche Plotino, *Enneade*, IV 8, 4, 35-42 (p. 238 II), in cui s'interpreta questa parte del dialogo platonico.

[78] Nel testo greco προσπάθεια, che Festugière, *Révélation*, 275, 1 III, a proposito di *Ad Gaurum*, IV 9 (p. 40, 12), in cui ritorna lo stesso vocabolo, ritiene « un termine quasi tecnico in Porfirio per designare l'attaccamento dell'anima al corpo e alle sue passioni » e confronta *Sentenza* 28 (p. 17, 10), 29 (p. 18, 8 e 10), 32 (p. 32, 9). Hadot, *Porphyre*, 89, 2 aggiunge ancora *Astinenza*, I 30, 4 (p. 65 I), e I 31, 5 (p. 66, I). Bouffartigue, 99 (nota 1 di p. 65) sottolinea che la parola è di origine stoica e rinvia a Marc'Aurelio, *Pensieri*, XII 4 (p. 136): « Se tu... bandisci dalla tua guida interiore tutto ciò che dipende dall'inclinazione alle passioni (τὰ προσηρτημένα ἐκ προσπαθείας)... ». Sul passo, vd. Fideler, 25.

[79] Sul valore ascetico della gnome, vd. Sodano, *Sentenze* 105-106 e i passi ivi citati a confronto; sul suo rapporto con altre raccolte di sentenze, *Gnomologo*, 21. Cfr. ancora *Antro*, 34, p. 32, 8-13: « In questo antro, dice Omero, dev'essere deposto ogni possesso esterno e, denudatosi (γυμνωθέντα) e assunto l'aspetto di un mendico e avvizzito nel corpo e gettata via ogni cosa superflua e staccatosi dai sensi, si deve deliberare insieme con Atena... come recidere tutte le passioni che insidiano la propria anima ».

[80] Sulla forte tensione morale di questa pagina della *Lettera*, vd. *supra*, p. 40.

[81] A.-Ph. Segonds (ap. des Places, 161, nota 3 di p. 125) ha precisato così il significato del passo: « è un grande conforto per l'anima, che crede di esse-

re legata nel corpo, sapere che in realtà è essa che lo lega e che può dunque separarsene volontariamente ». Il corpo vincolo dell'anima, sua catena, incantesimo con cui ci avvince trascinandoci verso il basso con i suoi organi (ventre, gola, ecc.) e i piaceri del sesso, rete insidiosa, rimarcano temi platonici ripercorsi da Courcelle, *Connais-toi*, 325-414 II: il corpo colla e chiodo dell'anima (*Fedone*, 82e 2, 83d 4), suo carcere (*Fedone*, 62b 4, *Cratilo*, 400c 7), gabbia (*Fedone*, 82e 3, 5) e tomba (*Gorgia*, 493a 3, *Cratilo*, 400c 4, *Fedro*, 250c 5). Confronterei *Astinenza*, I 43, 1 (p. 76 I): « Ma l'uomo cauto e sospettoso degli incantesimi (τὰ γοητεύματα: cfr. I 28, 1 p. 62: tema plotiniano: cfr. Bouffartigue, 33) della natura, che ha esaminato la natura del corpo e ha compreso che esso è armonizzato con le potenze dell'anima a guisa di uno strumento musicale, sa bene che la passione è pronta a mandare un suono, lo vogliamo o no, quando il corpo è battuto dagli oggetti esterni e il colpo arriva alla percezione dei sensi. Perché la percezione dei sensi si trova ad essere il suono, e non è possibile che l'anima mandi un suono se non è del tutto rivolta ad esso e non sposti verso di esso l'occhio che sovrasta ».

[82] Vd. *supra*, p. 40.

[83] Chadwick, 166, 74 cita a confronto di questa parte della sentenza *Sirach*, 37, 16: « principio di ogni azione è la ragione e prima di ogni fatto la riflessione »: nell'intenzione di Porfirio la contrapposizione della gnome al pensiero neotestamentario è polemica (vd. pp. 25 sgg.).

[84] Cfr. Sodano, *Gnomologo*, 17.

[85] Cfr. Sodano, *Gnomologo*, 10.

[86] Cfr. Plutarco, *Sul controllo della collera*, 11, 459b-c (pp. 72-73: « ... è contro la collera... che i nostri servitori ci danno l'occasione di esercitarci... ») e 459e (p. 74: « ... tento di reprimere la collera soprattutto non impedendo ai colpevoli di perorare la loro causa e ascoltandoli »); vd. anche *Sulla dilazione della giustizia divina* 5, 550e-551c (p. 135-7: « ... la divinità c'insegna a non punire in piena collera, quando senza misura brucia e si agita in noi il nostro cuore travalicando la ragione »).

[87] Bickel, 200, 2 rinvia tra l'altro a Musonio, XII p. 63, 17-64, 4: « bisogna che coloro i quali non sono dissoluti né viziosi considerino giuste soltanto le relazioni sessuali nel matrimonio e che mirino alla procreazione di figli perché sono le sole legittime; quelle che perseguono il puro piacere sono viziose ed illecite anche se hanno luogo nel matrimonio »: ma la tematica è platonica: vd. infatti *Leggi*, 838e 3-842a 10, ove si discute dell'uso conforme a natura della sessualità finalizzata alla riproduzione, della fedeltà coniugale e si prospetta una legge di compromesso sulla morale sessuale.

[88] Dopo ἀμαυρῶσαι, « ottenebrare », nel manoscritto è segnato un punto in alto e poi segue una lacuna di una linea che si estende per il resto del rigo dopo ἀμ. e termina alla linea successiva in corrispondenza di questo verbo (Pötscher, 48, nota a XXXV 14).

[89] Dopo φύσεως, « della natura », segue nel codice una lacuna di circa sei lettere.

[90] Sulla sentenza, vd. Sodano, *Gnomologo*, 16, 32. Con ἡ φιλανθρωπία καὶ il testo della *Lettera* s'interrompe nel manoscritto, alla fine del foglio. Nauck [2] 297 (app. crit. *ad loc.*) congettura che dopo καί la sentenza continuasse

con ἐγκράτεια, così come lascerebbero supporre gli aforismi press'a poco analoghi della raccolta pitagorica (51, p. 88) e di Sesto (371, p. 54 e soprattutto 86a, p. 22 κρηπὶς εὐσεβείας ἐγκράτεια, « fondamento della pietà la temperanza »): ma Wicker, 124 (nota a 35.541) assicura che dopo ἡ φιλανθρ. nel codice è segnato un punto in alto, sicché καί dovrebbe introdurre un nuovo concetto o anche un'altra sentenza. Quanto dell'epistola porfiriana sia andato perduto è naturalmente difficile dire. Non molto, secondo Pötscher 101-102 (nota a XXXV 16 sgg.): sia per ragioni contenutistiche – Porfirio, con una specie di composizione ad anello, sarebbe ritornato, chiudendo la lettera, agli argomenti di ordine pratico, relativi alla gestione della casa, di cui ha parlato all'inizio (cfr. cap. 5, linea 12) – sia per ragioni formali – qui press'a poco terminando, la *Lettera* equivarrebbe, per estensione, all'*Antro delle ninfe* e sarebbe all'incirca la metà di ciascuno dei primi tre libri dell'*Astinenza* a noi giunti interi. Rimane tuttavia, questa di Pötscher, un'ipotesi: certamente più verisimile di quella proposta da Nauck, XLIII-XLIV e condivisa da Harnack, *Piety*, 78, 1, che nello scritto di Porfirio avrebbero trovato posto, nella parte perduta, altri apoftegmi che, attribuiti da Stobeo a Pitagora, apparterrebbero invece al Neoplatonico: un'ipotesi scarsamente probabile, non tanto per la presenza degli aforismi, quanto soprattutto perché è ormai un chiaro risultato degli studi che Porfirio ha avuto, tra le fonti della *Lettera*, anche una raccolta completa di sentenze « pitagoriche » (Cfr. Sodano, *Gnomologo* e *supra*, pp. 35-6). Questi, comunque, gli apoftegmi elencati da Nauck (« speciminis loci »: p. XLIII) e tradotti in inglese da Harnack:

| | |
|---|---|
| 1. Pyth., 28 (p. 86): | « Occorre mirare ad un marito ed a figli tali che rimangono dopo la dipartita da questa vita ». |
| 2. Pyth., 45 (p. 88): | « Preferisci essere forte nell'anima piuttosto che nel corpo ». |
| 3. Pyth., 80 (p. 90): | « Sia tua ferma convinzione che non è tuo possesso quello che non tieni dentro l'anima ». |
| 4. Pyth., 99 (p. 92): | « Sappi di generare figli non che alimentino il tuo corpo nella vecchiaia, ma che nutrano la tua anima con il cibo eterno ». |
| 5. Pyth., 89 (p. 91): | « Procùrati la temperanza come forza grandissima e ricchezza ». |
| 6. Pyth., 42 (p. 87): | « Desidera che chi ha relazione con te abbia di te rispetto piuttosto che timore: perché al rispetto è congiunta venerazione, al timore odio ». |
| 7. Stobeo, III 13, 33 (p. 464, 17-18 I): | « di Pitagora [nel lemma]. Cerca di non nascondere i tuoi errori con parole, ma di curarli esponendoli chiaramente ». |

## *APPENDICE I*

## PORFIRIO E IL *CONSILIUM PRINCIPIS* DEL 302-303

« ...Porphyry had become the prophet of the Great Persecution ».

(Frend, *Martyrdom*, 485)

W.H.C.Frend (*Martyrdom*, 481-485 e *Prelude*, 7-15) ha sottolineato che l'opera di ricostruzione dell'impero romano, né innovatrice né rivoluzionaria ma sostanzialmente conservatrice, intrapresa soprattutto nell'ambito etico e religioso da Diocleziano e dai suoi tetrarchi, fu accompagnata da un intenso dibattito culturale, per più versi una guerra di propaganda intesa a rafforzare le iniziative imperiali contro la crescente forza del Cristianesimo: di questo scontro culturale la *leadership* toccò ai Neoplatonici, a Porfirio in particolare.

A differenza di Plotino, il quale si era limitato a polemiche allusive contro i Cristiani e gli Gnostici [1], Porfirio, come ho cercato di delineare nell'introduzione alla *Lettera a Marcella*, seguì, in tutta la sua produzione, una linea coerente di contrapposizione: teologo pratico e propagandista delle idee della sua scuola, egli certamente avvertì più di ogni altro il pericolo che veniva dalla nuova religione alla civiltà greca e alle tradizioni ancestrali del popolo ellenico ed è quindi credibile che nella sua opera la politica dell'imperatore potesse trovare più di un motivo di appoggio e di giustificazione.

Diocleziano cercò di ripristinare i culti tradizionali del popolo romano, prendendo il titolo di *Iovius* volle dimostrare che governava per consenso degli dèi, che egli stesso impersonava sulla terra Giove, il padre loro,

[1] Cfr., ad es., *Enneade*, II 9, 18, 17-20 (p. 252 I): « O forse non disdegnano di rivolgersi persino ai più abietti con il nome di fratelli, mentre si rifiutano di dire fratelli il sole e gli astri del cielo e financo l'anima del mondo "con bocca delirante" [ = Eraclito, fr. 75, p. 279-281 Marcovich]? »; *ibid.*, 9, 52-60 (p. 237 I): « Uomini poco sensati si lasciano persuadere sentendo tutto d'un tratto discorsi di questo genere: "Tu sarai superiore a tutti, non solo gli uomini ma anche gli dèi" — grande infatti è l'arroganza fra gli uomini — e un uomo dapprima umile, modesto, volgare, se sentisse: "Tu sei figlio di Dio, gli altri che tu ammiravi tanto non lo sono, e neppure sono da venerare quelle cose che essi, avendole ricevute dai padri, venerano, tu sei superiore anche al cielo senza affaticarti affatto..." » (cfr. Celso, *ap.* Origene, *Contro Celso*, IV 23, 6-11, p. 238 II), ecc.

reintegrò il termine *sacer* in tutto quello che riguardasse l'imperatore, riformò la moneta legale imprimendo sull'*aureus* le immagini degli dèi romani [2], ricostruì templi e ne eresse di nuovi [3]: sembra quasi, tutto questo, una trasposizione politica e pratica dell'ideale enunciato da Porfirio nella *Filosofia desunta dagli oracoli*, ideale di un credente nella tradizione, nel ritorno alla fede antica, nella veridicità degli oracoli della parola divina [4]. E neppure il trattato *Contro i Cristiani* dovette essere, nell'intenzione di Porfirio, soltanto un'esercitazione accademica, uno sfoggio di acume esegetico e di erudizione brillante: anzi, nel naufragio quasi completo dell'opera, è possibile cogliere, se vogliamo accettare la tesi di Harnack [5], attraverso Macario di Magnesia, affermazioni che paiono giustificare le persecuzioni, anche se i Cristiani sono considerati vittime innocenti di promesse fatte e non mantenute dal Cristo oppure di una fede irrazionale in eventi, come la risurrezione dei corpi, impossibili a verificarsi [6].

Questa, al livello intellettuale e culturale, l'azione che Porfirio dovette svolgere al fianco dell'attività governativa. Ma prese egli parte anche alle iniziative politiche, s'impegnò attivamente e personalmente in qualche *affaire*, con la sua partecipazione diretta e con l'apporto della sua consulenza?

Nel cap.4 della *Lettera a Marcella*, egli scrive che, appena dieci mesi dopo il matrimonio, è costretto a lasciarla: lo chiama l'interesse dei Greci (linea 1-2: χαλούσης ... τῆς τῶν 'Ελλήων χρείας), cui non può negare la sua presenza, in una località, a quanto pare, lontana dalla loro casa, perché non è consigliabile che Marcella l'accompagni in un viaggio piuttosto lungo, lasciando sole le figlie; insieme con gli Elleni, lo « pressano » gli dèi, τῶν θεῶν συνεπειγόντων (*ibidem*), con una sollecitudine urgente; né gli è

[2] Cfr. Frend, *Martyrdom*, 478-480.

[3] Cfr. Frend, *Prelude*, 3-4.

[4] Vd. *supra*, pp. 4 sgg.

[5] Vd. *supra*, p. 12, 17.

[6] Nel fr. 36 (p. 62-63 = Macario di Magnesia, *Apocritico*, IV 4, p. 162), Porfirio, citato il passo di *Atti* 18, 9-10, in cui, apparsogli nella notte in sogno, Dio dice a Paolo: « Non aver paura, ma parla, perché io sono con te e nessuno ti metterà le mani addosso per farti del male », constata ironico che poco dopo Paolo fu invece sopraffatto a Roma e decapitato, quindi prosegue: « anzi, anche Pietro, nonostante avesse ricevuto il potere di pascolare gli agnelli, inchiodato alla croce, è impalato; ed altre migliaia che avevano la loro stessa opinione, alcuni furono bruciati, altri, subendo punizione o vergogna, perirono: e non è degno della mente di un dio e neppure di un uomo pio che per causa sua e per la sua fede una moltitudine di uomini sia barbaramente punita, mentre incerta è l'attesa sua risurrezione e la sua venuta ». Cfr. anche fr. 64 (p. 85 = *Apocritico*, II 14, p. 23): qui Porfirio discute la risurrezione del Cristo, domandandosi perché mai il Cristo non preferì apparire alle autorità, Pilato, Erode, il senato romano: se così avesse fatto, nessun giudice avrebbe condannato i suoi seguaci, ritenendoli rei di inventare favole, « perché né a Dio e neppure ad un uomo assennato è certamente piacevole che molti per causa sua siano sottoposti alle massime punizioni ».

possibile prevedere quando potrà fare ritorno a lei, pur dandosene premura (linee 8-10). Qual fu questa χρεία, questa esigenza congiunturale – ma nel sostantivo c'è anche la valenza dell'utilità e del vantaggio, della richiesta e del servizio, in una alternanza soggettiva e oggettiva – tanto impellente da obbligare Porfirio a disertare il letto matrimoniale dopo così breve tempo e soprattutto ad interrompere le συνουσίαι filosofiche? E perché anche gli dèi gli fanno premura, hanno cioè anch'essi bisogno del suo intervento immediato?

Nella mancanza assoluta di qualche indizio, di qualche cenno esplicativo che ci venga da parte di Porfirio stesso, dobbiamo ricorrere ad altre fonti: ma la ricerca è piuttosto problematica ed ipotetica, e, tentata spesso superficialmente da altri studiosi, ha approdato a risultati poco soddisfacenti.

Punto di partenza dev'essere Lattanzio, *Istituzioni divine*, V 2 (pp. 134-138 I) che per la sua importanza è necessario citare e tradurre per intero:

1. Ergo quia defuerunt apud nos idonei peritique doctores, qui uehementer, qui acriter errores publicos redarguerent, qui causam omnem ueritatis ornate copioseque defenderent, prouocauit quosdam haec ipsa penuria ut auderent scribere contra ignotam sibi ueritatem.

1. Così, dunque, perché mancarono presso di noi sapienti idonei ed esperti, i quali confutassero con vigore e acutezza gli errori popolari, i quali elaborassero con stile ornato e copioso una difesa completa della verità, questa stessa mancanza è stata per alcuni d'incentivo ad osare scrivere contro una verità a loro ignota.

2. Omitto eos qui prioribus eam temporibus nequicquam lacessierunt. Ego cum in Bithynia oratorias litteras accitus docerem, contigissetque ut eodem tempore dei templum euerteretur [7], duo extiterunt ibidem qui iacenti atque abiectae ueritati nescio utrum superbius an importunius insultarent.

2. Tralascio coloro i quali nei tempi precedenti inutilmente l'attaccarono. Quando io insegnavo retorica in Bitinia dove ero stato chiamato e dove è avvenuto che nello stesso tempo fu distrutta la Chiesa di Dio, due uomini si levarono lì ad insultare la verità che giaceva abbattuta, non so se con troppa arroganza o con scarso senso di opportunità.

[7] A Nicomedia, alle prime luci dell'alba del 23 febbraio 303, soldati ed irenarchi (guardiani della pace), accompagnati dal prefetto del pretorio ed altri alti funzionari, assaltarono effettivamente la chiesa cristiana e la demolirono (cfr. Lattanzio, *Sulla morte dei persecutori*, 12, 2-5, p. 20). E a quest'episodio crede che si alluda Sànchez Salor, 104, 7 II. Ma qui, come in generale in Lattanzio (vd. Koch 235-238), *templum Dei* non vale un edificio eretto in onore di Dio (per indicare la chiesa-monumento, Lattanzio usa *conventiculum*: cfr. *Istituzioni divine*, V 11, 10, p. 184 e *Sulla morte dei persecutori*, 15, 7, p. 22) né *euertere* in nessun passo del libro V delle *Istituzioni divine* ha il significato fisico di « distruggere qualche cosa », ma sempre quello di « distruggere una nozione ». E perciò *templum Dei* è « la Chiesa, il popolo di Dio » (cfr. *Sulla morte dei persecutori*, 1, 2, p. 4 *maiore gloria templum dei, quod ab impiis fuerat euersum, misericordia domini fabricatur*): cfr. Monat, 36-37 II.

3. Quorum alter antistitem se philosophiae profitebatur, uerum ita uitiosus, ut continentiae magister non minus auaritia quam libidinibus arderet, in uictu tam sumptuosus ut in schola uirtutis assertor, parsimoniae paupertatisque laudator, in palatio peius cenaret quam domi. Tamen uitia sua capillis et pallio et quod maximum est uelamentum, diuitiis praetegebat: quas ut augeret, ad amicitias iudicum[8] miro ambitu penetrabat eosque sibi repente auctoritate falsi nominis obligabat, non modo ut eorum sententias uenderet, uerum etiam ut confines suos, quos sedibus agrisque pellebat, a suo repetendo hac potentia retardaret.

3. Di essi, uno si spacciava per pontefice della filosofia, ma era così pieno di vizi che, pur maestro di continenza, ardeva dalla cupidigia di danaro non meno che di piaceri, così sontuoso nel modo di vivere che, pur difensore della virtù nella sua scuola, pur apologista della parsimonia e della povertà, mangiava nel palazzo peggio che a casa sua. Tuttavia mascherava i suoi vizi sotto la sua capigliatura e il suo mantello e, cosa che è la maschera migliore, sotto le sue ricchezze: per accrescere le quali, egli con intrighi sorprendenti s'introduceva nell'amicizia dei governatori e li legava a sé istantaneamente con l'autorevolezza del suo falso titolo, non soltanto perché ne vendesse le sentenze, ma anche perché, con questo potere, impedisse ai suoi vicini, che cacciava dalle loro case e dai loro campi, di ricuperare i loro beni.

4. Hic uero qui suas disputationes moribus destruebat uel mores suos disputationibus arguebat, ipse aduersum se grauis censor et accusator acerrimus, eodem ipso tempore quo iustus populus nefarie lacerabatur, tres libros euomuit contra religionem nomenque Christianorum.

4. Quest'uomo dunque, il quale distruggeva le sue discussioni con i suoi costumi o piuttosto denunciava i suoi costumi con le sue discussioni, censurandosi egli stesso con fermezza e accusandosi con il più grande accanimento, nello stesso tempo in cui il popolo dei giusti veniva straziato in maniera infame vomitò tre libri contro la religione e il popolo dei Cristiani.

5. Professus « ante omnia philosophi officium esse erroribus hominum subuenire atque illos ad ueram uiam reuocare, id est ad cultus deorum, quorum numine ac maiestate mundus gubernetur, nec pati homines imperitos quorundam fraudibus illici, ne simplicitas eorum praedae ac pabulo sit hominibus astutis.

5. Egli insegnava che « prima di tutto dovere del filosofo è portare rimedio agli errori degli uomini e ricondurli sulla buona via, vale a dire al culto degli dèi dalla cui potenza e maestà è governato il mondo, e non tollerare che uomini inesperti siano sedotti dall'inganno di alcuni individui, perché la loro ingenuità non li renda vittime e preda di uomini astuti.

[8] Nel libro V delle *Istituzioni divine*, Lattanzio designa sempre (tranne 9, 17, p. 174) con *iudices* gli alti magistrati dell'ordine giudiziario, i quali di fatto svolgevano numerosi compiti amministrativi nella circoscrizione loro affidata ed erano chiamati, a seconda del rango, *praefecti*, *vicarii* o *rectores*. Il titolo di *iudex* era dato in particolare a tutti i governatori perché la funzione giudiziaria era diventata loro compito essenziale, dovendo essi presiedere regolarmente le udienze nel pretorio della loro metropoli. Cfr. Monat, 38 II.

6. Itaque se suscepisse hoc munus philosophia dignum, ut praeferret non uidentibus lumen sapientiae, non modo ut susceptis deorum cultibus resanescant, sed etiam ut, pertinaci obstinatione deposita, corporis cruciamenta deuitent neu saeuas membrorum lacerationes frustra perpeti uelint ».

6. Per questa ragione egli si era assunto questo compito degno della filosofia, perché rivelasse la luce della sapienza a coloro che non la vedevano, 65 affinché non solo rinsaviscano accettando il culto degli dèi, ma evitino anche le torture fisiche rinunziando alla loro ostinazione tenace e non vogliano soffrire inutilmente crudeli strazi delle 70 loro membra ».

7. Ut autem appareret cuius rei gratia opus illud elaborasset, effusus est in principum laudes, « quorum pietas et prouidentia », ut quidem ipse dicebat, « cum in ceteris rebus tum praecipue in defendendis deorum religionibus claruisset: consultum esse tandem rebus humanis, ut cohibita impia et anili superstitione uniuersi homines legittimis sacris uacarent ac propitios sibi deos experirentur ».

7. E perché fosse chiaro a quale scopo aveva elaborato quell'opera, si profuse in lodi per i principi « la pietà e la provvidenza dei quali », come almeno 75 lui stesso diceva, « era divenuta chiara non solo in tutti gli altri campi ma soprattutto nella difesa dei culti degli dèi: si era alla fine provveduto alle cose umane, sicché, tenuta a freno una 80 superstizione empia e propria delle vecchie, tutti quanti gli uomini attendessero ai culti legittimi e sperimentassero gli dèi a loro benevoli ».

8. Ubi autem religionis eius contra quam perorabat infirmare uoluit rationem, ineptus, uanus, ridiculus apparuit, quia grauis ille consultor utilitatis alienae non modo quid oppugnaret, sed etiam quid loqueretur nesciebat.

8. Ma quando volle confutare il siste- 85 ma di quella religione contro la quale parlava, apparve inadatto, vuoto, ridicolo, perché questo severo consigliere degli interessi altrui non conosceva non solo che cosa attaccava ma anche 90 che cosa diceva.

9. Nam si qui nostrorum adfuerunt, quamuis temporis gratia coniuerent, animo tamen derisere, utpote cum uiderent hominem profitentem se illuminaturum alios, cum ipse caecus esset, reducturum alios ab errore, cum ipse ignoraret ubi pedes suos poneret, erudit urum alios ad ueritatem, cuius ille ne scintillam quidem unam uidisset aliquando, quippe cum sapientiae professor profligare sapientiam niteretur!

9. Infatti, quelli dei nostri che furono presenti, sebbene a causa della circostanza chiudessero gli occhi, lo misero tuttavia in ridicolo nel fondo del loro 95 animo, perché vedevano quell'uomo dichiarare che avrebbe illuminato altri, mentre egli stesso era cieco, che avrebbe salvato altri dall'errore, mentre egli non sapeva dove metteva i pie- 100 di, che avrebbe educato altri alla verità, mentre di questa egli non aveva visto mai neppure una sola scintilla, perché, professore di saggezza, si adoperava ad abbattere la saggezza!

10. Omnes tamen id arguebant, quod illo potissimum tempore id operis esset aggressus quo furebat odiosa crudelitas. O philosophum adulatorem ac tempori servientem!

10. Tutti nondimeno l'accusavano di aver intrapreso quest'opera in quel tempo soprattutto in cui infuriava una crudeltà odiosa. O filosofo adulatore e servo della circostanza!

11. Verum hic pro sua uanitate contemptus est, qui et gratiam quam sperauit non adeptus est et gloria quam captauit in culpam reprehensionemque conuersa est.

11. Ma quest'uomo fu disprezzato come ricompensa della sua vanità, egli che non solo non ottenne la riconoscenza sperata, ma la gloria che tentò di acquistare si mutò in colpa e in biasimo.

12. Alius eamdem materiam mordacius scripsit, qui erat tum e numero iudicum et qui auctor in primis faciendae persecutionis fuit: quo scelere non contentus, etiam scriptis eos quos afflixerat insecutus est.

12. L'altro trattò lo stesso argomento con maggiore animosità. Egli era allora nel numero dei governatori e fu tra i primi responsabili di suscitare la persecuzione: e non contento di questo delitto, perseguitò anche con gli scritti quelli che aveva duramente trattati.

13. Composuit enim libellos duos, non contra Christianos, ne inimice insectari uideretur, sed ad Christianos, ut humane ac benigne consulere putaretur: in quibus ita falsitatem scripturae sacrae arguere conatus est, tamquam sibi esset tota contraria.

13. Compose infatti due libelli, non *Contro i Cristiani*, per non sembrare che li attaccasse con inimicizia, ma *Ai Cristiani*, perché si ritenesse che desse loro consigli con umanità e benevolenza: nei quali si accinse a dimostrare la falsità della Santa Scrittura come se essa fosse tutt'intera in contraddizione con se stessa.

14. Nam quaedam capita quae repugnare sibi uidebantur exposuit, adeo multa, adeo intima enumerans, ut aliquando ex eadem disciplina fuisse uideatur.

14. Infatti, ha citato alcuni capitoli, che gli sembravano contraddirsi, enumerando particolari così numerosi, così dettagliati che a volte sembra sia stato della nostra stessa scuola.

15. Quod si fuit, quis eum Demosthenes poterit ab impietate defendere, qui religionis cui fuerat accensus et fidei cuius nomen induerat et sacramenti quod acceperat proditor factus est? Nisi forte casu in manus eius diuinae litterae inciderunt.

15. Se fu così, quale Demostene potrà difendere dall'accusa di empietà quest'uomo il quale è divenuto traditore della religione dalla quale era stato infiammato, della fede di cui aveva rivestito il nome, della rivelazione che aveva ricevuta? a meno che le divine Scritture non gli vennero per caso tra le mani.

16. Quae igitur temeritas erat id audere dissoluere quod illi nemo interpretatus est! Bene, quod aut nihil didicit aut nihil intellexit. Tantum enim abest a diuinis litteris repugnantia, quantum ille afuit a fide et ueritate.

16. E perciò qual era la leggerezza di osare distruggere ciò che nessuno gli aveva spiegato! Fortunatamente, perché egli niente ha appreso e niente ha capito. Perché tanto è lontana la contraddizione dalle divine Scritture quanto egli fu lontano dalla fede e dalla verità.

17. Praecipue tamen Paulum Petrumque lacerauit ceterosque discipulos tamquam « fallaciae seminatores », quos eosdem tamen « rudes et indoctos fuisse » testatus est: « nam quosdam eorum piscatorio artificio fecisse quaestum », quasi aegre ferret quod illam rem non Aristophanes aliquis aut Aristarchus commentatus sit [9].

17. Tuttavia, ha straziato soprattutto Paolo e Pietro e tutti gli altri discepoli come « seminatori di menzogne », quegli stessi nondimeno che egli affermò 155 « fossero rozzi ed ignoranti: perché alcuni di essi si erano guadagnata la vita con il mestiere di pescatori », quasi mal sopportasse che quel fatto non l'abbia commentato un Aristofane o un Ari-160 starco.

Nel sèguito, in V 3 (p. 140-146), continuando questa lunga digressione che interrompe le sue riflessioni metodologiche, Lattanzio dà ampio spazio alle argomentazioni anticristiane del secondo libellista: l'accusa al Cristo di essersi dato al brigantaggio con un sèguito di novecento uomini (V 3, 4 p. 140); il confronto tra il Cristo ed Apollonio di Tiana, i cui miracoli furono anche più numerosi e più grandi, la cui più esperta abilità si potette costatare quando, processato da Domiziano, scomparve improvvisamente dal suo tribunale, mentre il Cristo fu arrestato ed inchiodato ad una croce, la cui divinità fu riconosciuta da alcune genti e la cui statua è ancora onorata dagli abitanti di Efeso (*ibid.*, 7, 9, 14, p. 140-142); la più prudente saggezza pagana che non ha proclamato subito Apollonio dio, nei confronti dei Cristiani che per prodigi di poco conto hanno creduto tale il Cristo (*ibid.*, 16, p. 144) [10]; l'esistenza di un dio supremo, artigiano dell'universo, creatore e padre degli esseri viventi, e di dèi a lui asserviti (*ibid.*, 24, p. 146).

Chi sono i due libellisti contro i quali polemizza Lattanzio.

Il secondo non è difficile individuarlo: ce ne avverte lo stesso Lattanzio, il quale nell'opuscolo *Sulla morte dei persecutori*, (16, 4, p. 24) presenta quasi con le stesse parole di *Istituzioni divine*, V 2, 12 (cfr. *supra*, linee 116-8) – *in Hieroclem... qui auctor et consiliarius ad faciendam persecutionem fuit* – Sossiano Ierocle, un alto funzionario imperiale, governatore della provincia in cui si trovava Palmira all'incirca il 297, poi vicario dell'Oriente negli anni precedenti il 303, il quale in qualità di governatore della Bitinia prese parte attiva alla grande persecuzione del 303 [11]. E neppure ci

[9] I due grammatici alessandrini, espressione della migliore scuola di critica letteraria.

[10] Cfr. *infra*, p. 110 e nota 13.

[11] Questi momenti della carriera di Ierocle sono testimoniati da testi epigrafici, papirologici e letterari. Il governatorato, sotto la prima tetrarchia, della provincia in cui si trovava Palmira, che forse si chiamava *Augusta Libanensis*, è attestato da due iscrizioni rinvenute in questa città: cfr. PLRE s.v. *Sossianus Hierocles* 4, p. 432 I e, per una discussione dei documenti, Barnes, *Sossianus*, 243, M. Forrat, 11-12. Il vicariato di Oriente e il governatorato della Bitinia sono confermati da Lattanzio, *Sulla*

rimane sconosciuto il titolo del *pamphlet* anticristiano di cui egli fu autore.

Lattanzio (*Istituzioni divine*, V 3, 22 p. 144) lo cita al plurale per un'ovvia concordanza sintattica, *ausus est libros suos nefarios ac dei hostes* φιλαληθεῖς *adnotare*, sottolineando con sarcasmo (*ibid.*, 23, p. 146) che Ierocle volle così « nascondere un lupo sotto la pelle di una pecora per poter irretire il lettore con un titolo menzognero ». Ma, oltre Lattanzio, possiamo contare su una fonte alternativa: ché Eusebio di Cesarea in polemica con il libello di Ierocle scrisse un opuscolo titolato generalmente *Contro Ierocle*, ma che in un'edizione del XVII secolo curata da Luca Holsten reca un titolo più esplicito, da allora costantemente riprodotto nei testi critici, *Di Eusebio di Pamfilo contro gli scritti di Filostrato in onore di Apollonio, a proposito del parallelo stabilito tra lui e il Cristo da Ierocle*. Qui il *pamphlet* pagano è chiamato *Philalethes*, l'*Amico della verità* (cfr. 1, 4, p. 98 ἐν τῷ Φιλαλήθει, 1, 19, p. 100 τοῦ Φιλαλήθους τουτουὶ λόγου, 2, 33, p. 104 Ἱεροκλεῖ τῷ τὸν καθ' ἡμῶν ἐπιγεγραφότι Φιλαλήθη λόγον), probabile eco del trattato di Celso intitolato Ἀληθὴς λόγος, *Discorso vero* [12].

Non solo, ma Eusebio conferma qua e là, talvolta anche alla lettera, le citazioni dirette di Lattanzio [13] e in 1, 6-8 (p. 98), informando sulle fonti del trattato, scrive che Ierocle non ha detto niente di originale ma ha saccheggiato « senza vergogna » (ἀναιδῶς) altri scritti, non solamente per quanto riguarda la sostanza degli argomenti, ma anche parola per parola e sillaba per sillaba (καὶ ῥήμασιν καὶ συλλαβαῖς ἀποσεσυλημένα: cfr. 1, 21, p. 100: πρὸς τὰ λοιπὰ τῶν ἑτέρωθεν ἀποσεσυλημένων): a differenza degli altri scrittori anticristiani, egli

*morte dei persecutori* 16, 4 (p. 24): *ex vicario praesidem*: una rimozione tecnica, che tuttavia ebbe lo scopo di avvicinare al potere centrale un fervido difensore della politica anticristiana (cfr. Barnes, *Sossianus*, 243-244; vd. anche Moreau, 282-284); il vicariato alluso anche in Eusebio, *Contro Ierocle*, 4, 39-40 (p. 108) e 20, 1-2 (p. 144), su cui cfr. Barnes, *Sossianus*, 245 e M. Forrat, 13. Testimonianze letterarie (Epifanio, *Panarion*, 68, 1, 4 [p. 141, 8-9] ed Eusebio, *I martiri della Palestina* 5, 2-3, p. 137) e papirologiche (vd. Barnes, *Sossianus*, 244 e M. Forrat, 15-16) attestano, infine, che Ierocle tenne la prefettura dell'Egitto: le prime nel 306 o 307, le seconde nel 310-311.

[12] Fozio, cod. 38 [8a] p. 23, 26-29 I, scrivendo: « Fu letto di Eusebio figlio di Pamfilo un piccolo libro di confutazione contro gli scritti (πρὸς τοὺς ... λόγους) di Ierocle in difesa di Apollonio », sembra confermi il titolo più esplicito dell'edizione umanistica e l'estensione del *Philalethes* di Ierocle in due libri.

[13] Significativo può essere ad esempio il confronto seguente:

| Lattanzio, *Istituzioni divine*, V 3, 16, p. 144 | Eusebio, *Contro Ierocle*, 2, 18-23, p. 102 |
|---|---|
| « Non, inquit [Hierocles], hoc dico, idcirco Apollonium non haberi deum, quia noluerit, sed ut appareat nos sapientiores esse, qui mirabilibus factis non statim fidem diuinitatis adiunximus, quam uos, qui ob exigua portenta deum credidistis ». | μεθ' ἃ καὶ ἐπιλέγει [ὁ Ἱεροκλῆς] ταῦτα κατὰ λέξιν· « τίνος οὖν ἕνεκα τούτων ἐμνήσθην; ἵν' ἐξῇ συγκρῖναι τὴν ἡμετέραν ἀκριβῆ καὶ βεβαίαν ἐφ' ἑκάστῳ κρίσιν καὶ τὴν τῶν Χριστιανῶν κουφότητα, εἴπερ ἡμεῖς μὲν τὸν τὰ τοιαῦτα πεποιηκότα οὐ θεὸν ἀλλὰ θεοῖς κεχαρισμένον ἄνδρα ἡγούμεθα, οἱ δὲ δι' ὀλίγας τερατείας τινὰς τὸν Ἰησοῦν θεὸν ἀναγορεύουσιν ». |

ha messo in primo piano il parallelo tra Apollonio di Tiana e il Cristo (1, 22-25, p. 100).

L'altro libellista. Prima però di tentarne l'individuazione, un necessario accertamento cronologico. Ierocle dovette scrivere il suo *pamphlet* prima che nel 303 Diocleziano diede il suo assenso all'inizio della persecuzione, molto probabilmente durante il vicariato di Oriente: esso tuttavia fu reso pubblico qualche anno dopo, forse in coincidenza con i primi momenti della repressione dei Cristiani, accanitamente sostenuta da Ierocle, perché Lattanzio testimonia che allora esso fu letto a Nicomedia in una delle pubbliche *recitationes*, cui egli stesso, in quel tempo professore di retorica in quella città (cfr. *Istituzioni divine*, V 2, 2, qui sopra p. 105, 11-13), un incarico ufficiale affidatogli perché istruisse nella lingua latina i funzionari imperiali della nuova capitale, era stato presente, rimanendone profondamente rattristato [14]. D'altra parte, Marguerite Forrat (pp. 20-26) ha con buoni argomenti dimostrato che Eusebio scrisse il *Contro Ierocle* quando la persecuzione, ormai placatasi, consentì di esporre la dottrina cristiana con ampiezza e con tranquillità, quando cioè l'apologista cristiano potette aver conoscenza del libello, diffusosi nel frattempo anche in Palestina, e preparava le grandi opere apologetiche, la *Preparazione* e la *Dimostrazione evangelica*, che riprendono in una più larga prospettiva gli argomenti dei due trattati polemici; non solo, ma sarebbe questa, intorno agli anni posteriori al 312, anche la cronologia del *Contro Porfirio*, in cui Eusebio confutò l'*Adversus Christianos* dello scolaro di Plotino [15]. Di qualche anno più tardi dovrebbe essere il libro V delle *Istituzioni divine*: scritto probabilmente per una presentazione alla corte di Costantino, lì dove Lattanzio avrebbe avuto modo di sentire governatori del precedente regime, i quali si vantavano di non aver fatto versare sangue durante il loro mandato sotto Massimino Daia (cfr. V 11, 13 pp. 184-186: *nam et ipse audivi aliquos gloriantes quod administratio sua in hac parte fuerit incruenta*), esso si collocherebbe a lato del trattato *Sulla morte dei persecutori*, intorno agli anni 313-315 [16]. Questa, almeno, la prudente conclusione di P. Monat (pp. 13-15 I e 107-108 II).

[14] Cfr. *Istituzioni divine*, V 4, 1 (p. 146): « Avendo dunque questi due uomini, dei quali ho parlato, fatto l'esposizione dei loro scritti sacrileghi – io ero presente e me ne addolorai (*praesente me ac dolente*) –, stimolato tutt'insieme dalla loro orgogliosa empietà, da un'esigenza interiore di pura verità e – come credo – da Dio, mi sono assunto la missione di confutare con tutte le forze del mio ingegno gli accusatori della giustizia... ». Sul problema della datazione del *Philalethes*, vd. M. Forrat, 18-20.

[15] Una cronologia quasi analoga, tra il 311 (morte di Galerio, allusa da Eusebio, *Contro Ierocle*, 4, 16-23, p. 106) e il 313 (morte di Massimino Daia), propose Schwartz, *Hierocles*, 1394 e la fece propria Labriolle, 310 (cfr. anche Laurin, 130 sg.). Barnes, *Sossianus*, 240-243 difende invece una cronologia più bassa, il 303 (l'aveva sostenuta già Harnack, *Chronologie*, 118 e *Porphyrius*, *Zeugnisse*, 6 p. 29), ma vd. le giuste considerazioni di M. Forrat, 22-23.

[16] Una discussione recente della datazione di quest'opera in generale nelle pp. XXXIII-XXXV di Creed e in Teja, 16-20.

Riprendiamo ora la questione del primo libellista. Tra gli studiosi moderni, H. Chadwick (p. 142-143) è stato uno dei pochi – l'altro, L. Vaganay (coll. 2561-2562), per motivi inerenti alla sua formazione intellettuale e culturale e alla sua posizione sociale, si è lasciato piuttosto, a quanto pare, trascinare da un pregiudizievole preconcetto di avversione – a sostenere, anche se con grande prudenza e con qualche perplessità, che in lui si deve identificare Porfirio [17]: la sua ipotesi si rilegge in Wilcken (*Criticism*, 131 e *Christians*, 134-135) e in Pötscher (pp. 66-67). Questa stessa ipotesi, rimasta sulla soglia di una proposta, intendo qui riprenderla, ampliarla e, se sarà possibile, renderne più convincenti le argomentazioni.

Anche ora punto di partenza sarà Lattanzio. Nell'opuscolo *Sulla morte dei persecutori*, lo scrittore cristiano, forse la fonte storica più attendibile per la successione di questi fatti [18], ferma l'attenzione sugli avvenimenti che precedettero la proclamazione dell'editto con cui Diocleziano, il 23 febbraio del 303, diede inizio all'ultima grande persecuzione dei Cristiani: a conclusione di una lunga discussione protrattasi durante tutto l'inverno tra il 302 e il 303 fra Diocleziano e Galerio sull'opportunità dell'iniziativa – Diocleziano tentò di resistere all'altro tetrarca, sostenendo che non si dovesse turbare l'ordine del mondo romano e che lo spargimento di sangue fosse assolutamente inutile, perché i Cristiani « erano soliti morire volentieri » (11, 3-4, p. 18) – si decise di convocare il *consilium principis*, di cui facevano parte amici della corte imperiale: Lattanzio ne scrive nei termini seguenti (11, 6, p. 18): « Così, furono ammessi pochi governatori e pochi ufficiali dell'esercito (*iudices pauci et pauci militares*) ed erano, essi, interrogati secondo l'ordine gerarchico. Alcuni, spinti da odio personale contro i Cristiani, espressero il parere che essi, nemici degli dèi e avversi alla religione dello Stato, dovevano essere eliminati; quelli che erano di parere diverso, resisi conto della volontà dell'uomo [19] o perché lo temevano o perché volevano compiacergli, convennero nella stessa opinione ». Di questo

[17] Decisamente negativa – nei confronti di un'identificazione con Porfirio – l'opinione di Festugière (*Devots*, 8), Rist (*Basil's Neoplatonism*, 144), Monat (p. 37-38), Barnes, *Porphyry*, 438-439 (una discussione articolata e motivata, di cui tuttavia soltanto un argomento, l'ultimo, è effettivamente problematico: vd. oltre, nel testo, p. 116). Fermi su una posizione agnostica Labriolle, 290-291 e Frend, *Martyrdom*, 498, mentre Bidez, 112, 2 e 116 dà spazio alla questione con una conclusione piuttosto scettica: scettici anche des Places, 106, 2 e 157 e Wicker, 85, 2. Incline all'identificazione sembra Jerphagnon 49, 60.

[18] Cfr. Frend, *Martyrdom*, 488-492; Creed, XLI-XLV (XLI: « the value of the remainder of the work [*Sulla morte dei persecutori*] as a historical source for the years AD 303-313 is incontestable »; XLII: « no source, contemporary or later, gives so full a narrative of the political events of these years »).

[19] Moreau, 270-271 ritiene che « l'uomo » (*intellecta hominis voluntate*) si debba identificare con Galerio, uno dei due Cesari della tetrarchia; in Diocleziano, invece, Creed (p. 93), del quale Lattanzio nel passo sottolinea l'astiosa malignità.

*consilium* ufficiale fece parte Sossiano Ierocle: lo deduciamo da un altro passo della stessa opera di Lattanzio, già citato qui avanti, in cui (16, 4, p. 24) Ierocle è definito « istigatore e consigliere (*consiliarius*, in quanto cioè consigliere nel governo dello Stato: cfr. Suetonio, *Tiberio*, 55, 1, p. 43) perché si mettesse in atto la persecuzione ».

Ora, tra il *Philalethe* di Ierocle, quale risulta dalla polemica di Eusebio e dai brevi cenni di Lattanzio, e l'opera anticristiana di Porfirio, così come la presentano i pochi frammenti superstiti, specie quelli autentici di Girolamo e quelli ipotetici di Macario di Magnesia, intercorrono rapporti così stretti sia per quanto riguarda il tono generale sia per alcuni particolari che non solo pare ragionevole supporre che Ierocle abbia avuto presente Porfirio [20] ma anche che, per la particolare contingenza politica, in cui let-

[20] Nei passi del *Contro Ierocle* citati qui sopra (p. 110), Eusebio si limita a scrivere che Ierocle ha saccheggiato da altri (ἐξ ἑτέρων ed ἑτέρωθεν) non solo la sostanza, ma anche la lettera: questo non significa tuttavia – come sostengono Barnes (vd. qui sopra, nota 15 e *Porphyry*, 439) e Rist (*Basil's Neoplatonism*, 144) né che tra gli ἕτεροι non possa esserci stato il Κατὰ Χριστιανῶν di Porfirio né che Eusebio, perché non ha fatto esplicita menzione del trattato porfiriano, non l'avrebbe ancora letto nel momento in cui scriveva il suo opuscolo. Questa seconda tesi perde il suo valore alla luce della cronologia qui sopra sottolineata sia per il *Contra Hieroclem* che per il libro V delle *Institutiones divinae* che, scritti all'incirca tra il 312 e il 315, lasciano largo margine di tempo perché l'*Adversus Christianos*, composto più di quindici anni prima, potesse diffondersi nelle altre regioni dell'impero. A questa considerazione di carattere generale se ne aggiunge un'altra più specifica. Lattanzio scrive (*Istituzioni divine*, V 3, 7 e 9 p. 140-142), confermando Eusebio (*Contro Ierocle*, 1, 22-25, p. 100: vd. qui sopra, p. 111) che Ierocle nel suo *Philalethes* procedeva ad un confronto tra Apollonio di Tiana e Cristo. Ora, questo stesso confronto con la citazione degli stessi particolari raccontati da Filostrato (*Vita di Apollonio*, VII 41, p. 294, 13-18 I; VIII 5, p. 300, 21-27 I; *ibid.*, 12, p. 328, 7-14 I) si legge già in Porfirio:

Ierocle *ap.* Lattanzio, *Istituzioni divine*, V 3, 9, p. 142
Si magus Christus quia mirabilia fecit, peritior utique Apollonius, qui, ut describis [i.e. Hierocles], cum Domitianus eum punire uellet, repente in iudicio non comparuit, quam ille qui et comprehensus est et cruci adfixus.

Porfirio *ap.* Macario di Magnesia, *Apocrit.*, III 1, p. 52, 1-7 (= fr. 63, 1-7, pp. 84-85)
τίνος ἕνεχεν ὁ Χριστὸς οὔτε τῷ ἀρχιερεῖ ἄξιόν τι σοφοῦ καὶ θείου ἀνδρὸς ἐφθέγξατο ... ἀλλ' ἐνέσχετο καλάμῳ τύπτεσθαι ... καὶ μὴ καθάπερ Ἀπολλώνιος μετὰ παρρησίας τῷ αὐτοκράτορι λαλήσας Δομετιανῷ τῆς βασιλικῆς αὐλῆς ἀφανὴς ἐγένετο καὶ μεθ' ὥρας οὐ πολλὰς ἐν πόλει Δικαιαρχείᾳ νῦν δὲ Πυτιόλοις καλουμένῃ ὀφθεὶς ἐπιφανέστατος.

E a certificare che Porfirio nel trattato *Contro i Cristiani* abbia avuto presente la figura di Apollonio, argomento centrale del *Philalethes* di Ierocle, potrebbe risultare da un altro passo di Macario (*Apocrit.*, IV 5 p. 163, 5-6 = fr. 60, 5-6, p. 83) e, in maniera più decisiva, da Girolamo, *Trattato sul Salmo 81* (= fr. 4, p. 46): qui è citato alla lettera un passo di Porfirio (*hoc enim dicit Porphyrius*) e i prodigi di Apollonio sono contrapposti questa volta a quelli operati dai discepoli del Cristo, qualificati *homines rusticani et pauperes, quoniam nihil habebant*, una frase che ricorda da vicino l'espressione di Ierocle citata da Lattanzio (*Istituzioni divine*, V 2, 17, p. 138 I: cfr. qui sopra, p. 109, 154-6 a proposito di Pietro e Paolo: *rudes et indoctos*... *piscatorio artificio fecisse*

teratura e attività di governo andarono di pari passo[21], Porfirio abbia potuto far parte dell'*entourage* dei consiglieri di Diocleziano: per suggerimento dello stesso Ierocle, allora in primo piano presso la corte imperiale perché governatore della Bitinia, e se non ufficialmente, se vogliamo dare del tutto credito a Lattanzio, almeno in privato, nella preparazione del *consilium*.

C'è di più. Da un esame attento del passo di Lattanzio qui sopra citato e tradotto potrebbe risultare più chiara, nei limiti, naturalmente di probabilità ipotetiche, l'identificazione di Porfirio. Una premessa, tuttavia: Lattanzio in tutto il passo rivela un atteggiamento polemico-libellistico: ed è ovvio, perché egli fa le sue considerazioni da cristiano contro un pagano difensore della linea anticristiana. Perciò, è portato a presentare negativamente, caricandone le tinte, le qualità del suo avversario. Non solo, ma è probabile che in questo gioco egli abbia di mira, piuttosto che un'opera determinata di Porfirio, la sintesi del suo pensiero che il Neoplatonico dovette riferire, accompagnandola con considerazioni legate alle circostanze, nella *recitatio* pubblica: non è cioè verisimile che egli abbia letto interamente i *tres libros* di cui parla Lattanzio (V 2, 4: vd. *supra*, p. 106, 46), siano essi i tre libri della *Filosofia desunta dagli oracoli*, come intende Wilcken (*Criticism*, 131), sia il *Contro i Cristiani* che i manoscritti di Lattanzio avrebbero erroneamente ridotto da quindici a tre libri, come suppone Chadwick (p. 143, 1)[22]. E la sintesi del suo pensiero, che del resto l'apologista cristiano non circoscrive in termini precisi, mantenendosi piuttosto sulle generali con l'uso di espressioni abbastanza vaghe, potette avere un'origine immediata dalla lettera che proprio in quel tempo stava scrivendo alla moglie Marcella, lasciata sola per raggiungere Nicomedia, oltre che, ovviamente, dalle opere scritte precedentemente.

*quaestum*. Oltre a ciò, la frase con cui Lattanzio introduce il passo, *praecipue... Paulum Petrumque lacerauit* (i.e. *Hierocles*), lascia supporre che anche nel *Philalethes* come nell'*Adversus Christianos* (cfr. *supra*, pp. 22 sgg.) trovava largo spazio la requisitoria contro i due più notevoli discepoli del Cristo: così come le contraddizioni rilevate da Ierocle nelle Sacre Scritture sì da concluderne la falsità (cfr. qui sopra, p. 108, 126-9) erano state già ampiamente e sottilmente sottolineate da Porfirio (vd. *supra*, pp. 17 sgg.).

[21] Cfr. *supra*, pp. 103 sg.

[22] Chadwick, *loc. cit.*, propone anche che Porfirio abbia potuto scrivere l'*Adversus Christianos* in due momenti, i primi tre libri in Sicilia, quelli cioè cui alluderebbe Lattanzio, gli altri dodici « per la propaganda di Diocleziano » (*sic!*). Se la mia proposta dovesse approssimarsi alla realtà dei fatti, la frase di Lattanzio V 2, 4 (vd. *supra*, p. 106, 46) potrebbe effettivamente riferirsi ai tre libri della *Filosofia oracolare* e l'espressione *eodem ipso tempore quo iustus populus nefarie lacerabatur* potrebbe riguardare non specificamente la persecuzione di Diocleziano, ma genericamente il tempo delle persecuzioni (Porfirio aveva, tra l'altro, vissuto le persecuzioni di Decio, Gallo, Valeriano e l'ostilità di Aureliano contro i Cristiani).

Proporrei lo schema seguente delle concordanze:

| Lattanzio V 2, 3 (vd. *supra*, p. 106, 19-27) | |
|---|---|
| antistitem se philosophiae profitebatur | allusione allo scolarcato neoplatonico a Roma dopo la morte di Plotino (cfr. subito dopo *in schola*), ma anche alle dottrine filosofiche in genere sostenute da Porfirio in particolare, per la *Lettera*, cfr. 3, 8; 5, 15-16; 8, 12-14; 10 *passim* (l'ascesi filosofica); 31 (scopo della filosofia). |
| ut continentiae magister non minus auaritia quam libidinibus arderet | sono i temi trattati in positivo con maggiore attenzione e tensione morale nella *Lettera*: cfr. per la continenza soprattutto 33, 15 e 35, 9-10; per la cupidigia del danaro, specialmente 1, 7-9 e 14, 4-8; per il desiderio sfrenato dei piaceri, particolarmente 1, 5; 6, 20-21; 7, 15-17; 9, 15 sgg.; 13, 10-14; 25, 19 sgg.; 28, 15-16; 32, 1-2; 34 (dominio delle passioni mediante la ragione). |
| in schola uirtutis assertor | domina in tutta la *Lettera* l'elevata figura del saggio, il quale con l'esercizio continuo della virtù tende al ritorno a Dio: cfr. in particolare 7, 9-10 e 11-12 (alla virtù si giunge attraverso la sofferenza), 16, 4-5 (la virtù mezzo per l'assimilazione a Dio) e 5-6 (la virtù seconda solo a Dio). |
| parsimoniae paupertatisque laudator | *Lettera* 1, 8-9; 25, 13-14 e 19-20; 27, 4-14; 28, 4-7 (tematiche vicine a Epicuro). |
| V 2, 5-6: questo passo di Lattanzio enuncia i temi della propaganda contingente: il filosofo deve ricondurre l'uomo sulla via giusta, vale a dire il culto degli dèi e impedire che altri nella loro inesperienza siano ingannati dall'astuto proselitismo dei Cristiani: costoro a loro volta devono essere illuminati dalla parola del filosofo sì da ritornare ai culti tradizionali e cedere dalla loro ostinazione in inutili sacrifici di vite | la difesa del culto degli dèi e della tradizione ancestrale è la tematica sostanziale della *Filosofia oracolare* e dei trattati *Sulle immagini* e *Sull'astinenza*: e non è improbabile che Porfirio l'abbia richiamata nella *recitatio* pubblica della sintesi del suo pensiero, in cui poteva anche trovare posto un appello ai Cristiani a desistere dall'affrontare inutilmente la persecuzione: nella *Filosofia oracolare* egli sostiene una religione universale in cui il Cristianesimo conviva pacificamente con le altre religioni. |

V 2, 7: elogio del potere politico per le iniziative generali a difesa della religione patria e consenso per il freno alla superstizione cristiana

quest'atteggiamento denunciato dall'apologista potrebbe non essere estraneo a Porfirio, tenendo conto dell'allineamento e della collaborazione neoplatonica, su un piano culturale e intellettuale, all'azione imperiale [23].

V 2, 8-9: parte teorica della *recitatio*: polemica contro l'ortodossia cristiana e i suoi presupposti dottrinali

è probabile che Porfirio abbia ripetuto all'uditorio *capitulatim* le incoerenze e le contraddizioni delle Sacre Scritture e la critica degli *Evangeli* discusse nel Κατὰ Χριστιανῶν: l'asprezza degli epiteti usati da Lattanzio – *ineptus, vanus, ridiculus, caecus* – e l'ironia sarcastica con cui egli rileva l'ignoranza del libellista ricordano quelle di Girolamo contro Porfirio [24].

Queste le concordanze fra Lattanzio (in negativo) e le opere di Porfirio, specie la *Lettera a Marcella* (in positivo): sufficienti, crederei, per accertare in Porfirio il primo libellista presentato da Lattanzio con accenti così denigratori nel passo delle *Istituzioni divine*. Ma, a rendere meno sicura la certezza dell'individuazione concorrono le linee 28-35 (qui sopra, p. 106) di V 2, 3: il libellista accresceva le sue ricchezze cercando di accaparrarsi l'amicizia dei governatori e non solo ne vendeva le sentenze ma, con il loro appoggio, impediva ai suoi vicini di rientrare in possesso dei loro beni da cui li aveva cacciati. Un'invenzione malevola di Lattanzio? Un'intenzionale sua esagerazione di qualche episodio verificatosi a Nicomedia durante il soggiorno di Porfirio, il quale, avvalendosi, ad esempio, dell'amico Ierocle, governatore della Bitinia (Lattanzio con un'αὔξησις retorica pluralizzerebbe), era intervenuto in qualche faccenda privata? Difficile rispondere.

[23] Vd. *supra*, pp. 103-4.

[24] Vd. *infra*, p. 242.

# *APPENDICE II*

## Porfirio, *Lettera a Marcella*, 24,5-11 e Paolo, *1 Cor.* 13

Nel capitolo 24 della *Lettera a Marcella*, Porfirio, dopo di aver affermato che l'uomo è per sua autonoma scelta responsabile del male che gli possa capitare [1] e dopo di aver sottolineato che accetta a Dio è soltanto la preghiera accompagnata dalle azioni buone, stabilisce nelle linee 5-11, quasi imperativo categorico (κεκραθύντω), quattro principi (στοιχεῖα) che devono valere nel rapporto fra l'uomo e Dio: fede (πίστις), verità (ἀλήθεια), amore (ἔρως), speranza (ἐλπίς). Questi elementi egli li illustra con una concatenazione logica, in una stretta e coerente successione, che li unifica nel concetto fondamentale. Tre di questi στοιχεῖα, fede, speranza, amore (ἀγάπη) concludono il cantico dell'amore di *1Cor.* 13. Di qui la questione: quale relazione intercorra fra il testo porfiriano e quello paolino: una questione che prese l'avvio nei primi decenni di questo secolo e fu oggetto di aspra, a volte incontrollata polemica fra il cristianista Adolf von Harnack e lo studioso di religioni misteriche, anch'egli cristianista non meno eminente, Richard Reitzenstein [2]: a partire da loro, la questione, attraverso

[1] Questo il testo greco (cfr. *supra* p. 72, 19-74, 1): κακῶν ἀνθρώπῳ οὐδεὶς θεὸς αἴτιος, ἀλλὰ αὐτὸς ἑαυτῷ ὁ ἑλόμενος, in cui αὐτός è emendamento di A. Mai, accolto anche da Nauck [2] (il quale tuttavia nell'apparato critico *ad loc.* congettura μόνος), da Gass, da Pötscher e dalla Wicker. Nel codice si legge νοῦς, lezione che des Places conserva, mettendo il passo tra virgolette semplici, considerandolo cioè una gnome. Di questa tuttavia non trovo traccia nelle raccolte gnomiche: se mai, essa potrebbe essere libero rifacimento porfiriano di una sentenza che, echeggiata anche da Sesto (114, p. 26) e da Clitarco (19, p. 77) è citata così in *Lettera a Marcella* 12 (p. 58, 15-16): τῶν δὲ κακῶν αἴτιοι ἡμεῖς ἐσμεν οἱ ἑλόμενοι, θεὸς δὲ ἀναίτιος, in cui il concetto della libera scelta è ampliamento di Porfirio, il quale, probabile saggista del mito di Er (cfr. Proclo, *Commentario alla Repubblica*, p. 96, 10-15 II), riflette l'ammonimento di Lachesi alle anime in procinto di scegliere la sorte avvenire (*Repubblica*, 617e 4 αἰτία ἑλομένου). E il confronto tra i due testi della *Lettera* (p. 74, 1-2 e p. 18, 15-16) dovrebbe indurre a ritenere che la lezione manoscritta νοῦς, se esatta, introdurrebbe un concetto nuovo, non certamente chiarissimo (l'intelletto sceglie per sé i mali?), estraneo al pensiero gnomico nell'adattamento porfiriano: ἡμεῖς ἐσμεν οἱ ἑλόμενοι suggerisce la diretta responsabilità umana nella scelta del male che nel passo che gli corrisponde dovrebbe rendere logica un'analoga personalizzazione della responsabilità e perciò αὐτός, sc. ἄνθρωπος. La nozione della divinità incolpevole anche in *Astinenza*, III 26, 11 (pp. 19-20 II): « l'ente superiore nell'universo è totalmente innocente, e per la sua potenza salva tutti, fa del bene a tutti, è da tutti indipendente ».

[2] In *Piety*, 80, pubblicato nel 1911-1912, Harnack accennò brevemente alla dipendenza di Porfirio da Paolo, ritenendo che la triade cristiana « non compare su suolo

varie fasi, in cui sono state proposte soluzioni fra loro diversissime [3], a volte l'una nettamente contrastante con l'altra, ha trovato spazio, com'era naturale, nelle tre recenti edizioni critiche dell'epistola porfiriana, pubblicate successivamente, con traduzione e commento, da W. Pötscher (1969), É. des Places (1982), Kathleen Wicker (1987): di essi, soltanto il primo ha sviluppato una problematica organica, anche se piuttosto breve

greco prima di Porfirio », il quale, pur non lasciando inalterata la formula, l'avrebbe tuttavia ripresa con concetti sostanzialmente non distanti da quelli di Paolo. Intanto, in *Historia*, 100-102 e 242-243, apparsa nel 1916 Reitzenstein propose una fonte comune a Porfirio e Paolo, individuandola in un'antica formula misterica, suscitando così un'aspra e polemica reazione di Harnack, il quale in *Ursprung*, pubblicato nello stesso anno, citando numerosi passi di Paolo e di testi del primo Cristianesimo, tentò di dimostrare l'origine cristiana della triade paolina: essa sarebbe nata naturalmente dalle formule correnti, che avevano ciascuna due membri, « fede e amore », « fede e speranza »; dal Cristianesimo e specificamente da Paolo – riaffermava Harnack – avrebbe attinto Porfirio. Ma Reitzenstein insistette,con uguale durezza polemica, sulla sua tesi, sviluppandola, precisandola e chiarendola in *Formel* ed *Entstehung*, due articoli (il primo di circa cinquanta pagine, il secondo di venti), pubblicati anch'essi nel 1916: l'energia con cui Paolo in *1 Cor.* 13,13 afferma che « rimangono fede, speranza e amore » implicherebbe una sua controversia con i Corinzi carismatici, difensori di una formula quadrupla, « conoscenza, fede, amore, speranza »: questa, di origine ellenistica, sarebbe attestata dal passo della *Lettera* di Porfirio; da parte sua, Paolo l'avrebbe ridotta ad una triade, convinto della superiorità dell'amore sulla gnosi. Il Neoplatonico, quindi, e l'Apostolo avrebbero un *background* comune, della cui esistenza l'anno dopo, nel 1917, in *Nachwort*, Reitzenstein credette di trovare ulteriore conferma negli *Oracoli Caldaici*: a questi Geffcken, *Ausgang*, 271-272, aderendo alla sua stessa posizione critica, aggiunse numerosi testi della gnosi cristiana, che pure Harnack aveva in parte precedentemente, in un articolo pubblicato nei *Sitzungsberichte* dell'Accademia di Berlino del 1918 (p. 87), invocati per individuarvi, in un ripensamento della sua tesi, la fonte del passo di Porfirio. Una fonte comune a Paolo e a Porfirio fu prospettata anche da Dornseiff 87-88, il quale si spinse fino ad ipotizzarla in una formula orientale, sostenendo (p. 88) che una tecnica di preghiera di questo genere sembra indiana. Sulla scarsa verisimiglianza di queste due opinioni fondamentali – Harnack da una parte e Reitzenstein-Geffcken-Dornseiff dall'altra – vd. il seguito nel testo.

[3] Gass 68-69, ad esempio, ha scritto che fonte del passo porfiriano deve considerarsi quella stessa raccolta gnomica neopitagorica da cui provengono le numerose sentenze che si leggono nella *Lettera*: questo perché 24, p. 74, 7-9 ἐλπίσι γὰρ ἀγαθαῖς οἱ ἀγαθοὶ τῶν φαύλων ὑπερέχουσι (« ché con le buone speranze i buoni sono superiori ai cattivi ») dev'essere una gnome, come risulterebbe da Isocrate, *A Demonico*, 39 (p. 132) οἱ γὰρ δίκαιοι τῶν ἀδίκων εἰ μηδὲν ἄλλο πλεονεκτοῦσιν, ἀλλ' οὖν ἐλπίσιν γε σπουδαίαις ὑπερέχουσιν (« i giusti, infatti, se non hanno altra superiorità sugli ingiusti, sicuramente sono ad essi superiori per la nobiltà delle loro speranze »): gnome , quindi, sarebbe anche tutto il passo che precede e che segue (p. 28, 9-15 = cap. 24, 5-11 della traduzione), dacché neopitagorici sarebbero i quattro elementi, come risulterebbe da *Oracoli Caldaici*, 46-47 (p. 78-79), che rifletterebbero un pensiero neopitagorico. Questa tesi sembra abbia incontrato il favore di Beutler, 293. Ma Pötscher, 93-94, ha chiaramente sottolineato l'indimostrabilità delle serie ipotetiche di Gass. Aggiungerei soltanto che l'organica struttura del periodo, la successione logica e sillogistica del ragionamento, imperniata su concetti e nozioni fortemente intinti di platonismo e neoplatonismo, dovrebbero escludere la possibilità di vedere in tutto il passo un pensiero gnomico, di solito breve e conciso nella sua espressione. Senza considerare, d'altra parte, che una sentenza di questo genere non si rintraccia in nessuno gnomologio superstite.

(pp. 89-95), limitandosi gli altri due studiosi ad una sintesi prevalentemente bibliografica, forse troppo succinta [4], dell'interessante disputa.

Ora, chi abbia seguito la linea interpretativa della *Lettera a Marcella* da me perseguita sia nell'introduzione – inserimento di essa in un'evoluzione del pensiero e dell'atteggiamento anticristiano di Porfirio [5] – sia nella prima appendice – probabile intervento personale di Porfirio negli orientamenti politici anticristiani del suo tempo [6] – vorrà concedermi che intendere il passo di 24, 5-11 una polemica di Porfirio contro *1 Cor.* 13 di Paolo, una sua contrapposizione di principî radicati nella tradizione e nella coscienza culturale greca a principî che quella tradizione e quella coscienza stavano sovvertendo, è certamente più probabile della tesi di un allineamento di Porfirio alle idee di Paolo (Harnack: vd. nota 2) o di una comune adesione a formule preesistenti (Reitzenstein-Geffcken-Dornseiff: vd. nota 2) o ancora di una erudita ed innocua derivazione da un inaccertabile gnomologio neopitagorico (Gass-Beutler: vd. nota 3). L'accanimento implacabile con cui Porfirio polemizza con Paolo nel trattato *Contro i Cristiani*, consapevole di poter così colpire il Cristianesimo in uno dei suoi più brillanti ed autorevoli sostenitori (vd. pp. 20 sgg.), la sottile ed eversiva contrapposizione di idee a concetti paolini che s'insinua qua e là nella *Lettera a Marcella* (vd. pp. 28 sgg.) dovrebbero persuadere che con la formula dei quattro στοιχεῖα (se pure può considerarsi tale) qui Porfirio intende fronteggiare *vis-à-vis* la triade di Paolo. Un attento esame dei due testi varrà a chiarire i termini della polemica.

*1 Cor.* 13 è di solito suddiviso in tre sezioni:

1. vv. 1-3: « Se mai parlassi la lingua degli uomini e degli angeli, ma non avessi l'amore (ἀγάπην), sono un bronzo sonante o un cembalo rumoroso. E se mai avessi il dono di predicare ispirato e conoscessi tutti i misteri e tutta la scienza (πᾶσαν τὴν γνῶσιν) e se mai possedessi tutta la fede (πᾶσαν τὴν πίστιν) sì da muovere montagne, ma non avessi l'amore, non sono nulla. E se mai dessi in elemosina tutte le mie sostanze e se mai consegnassi il mio corpo perché fosse bruciato, ma non avessi l'amore, nessun vantaggio ne traggo ».

In polemica con i Corinzi carismatici, i quali credevano che i doni dello Spirito fossero sufficienti alla comunità, Paolo protesta l'insufficienza dei vari carismi se non sono accompagnati dall'amore: suono vuoto e insignificante, senza l'amore, è la lingua degli uomini e quella celeste degli angeli; nulla sono, senza l'amore, anche i doni superiori dello Spirito, la profezia, la gnosi, sia quella dei misteri del regno di Dio sia quella raggiungibile dall'uomo, la stessa forza miracolosa della fede; opere meramente esteriori, non ricompensate da Dio, sono destinati a rimanere i più grandi sacrifici morali, l'elargizione ai poveri di tutte le ricchezze e la testimo-

[4] Cfr. des Places, 120, 1 (la nota è a p. 160), Wicker, 110 (nota a 24. 376-378).

[5] Vd. *supra*, pp. 25 sgg.

[6] Vd. *supra*, pp. 103 sgg.

nianza di Dio con il martirio, se non sono accompagnati dall'amore. Paolo, dunque, condanna la conoscenza, anche quella delle cose divine, in nome dell'amore: già in *1Cor.* 8, 1 ha scritto « la conoscenza gonfia (φυσιοῖ), l'amore edifica (οἰκοδομεῖ) ». Anche la fede, che Dio suscita nell'uomo, con cui l'uomo si abbandona completamente a lui, sì da poter credere nell'adempimento di qualsiasi preghiera – l'Apostolo allude probabilmente alle parole di Gesù riferite da *Marco* 11, 22-4 – agisce e si realizza del tutto soltanto mediante l'amore: lo stesso concetto ritorna in *Gal.* 5, 6.

2. vv. 4-7: « L'amore è paziente, è benigno l'amore, non è invidioso, l'amore non si vanta, non si gonfia, non si comporta in maniera indecorosa, non ricerca il proprio interesse, non si adira, non tiene conto del male ricevuto, non si rallegra dell'ingiustizia, ma si compiace della verità: tutto sopporta, tutto crede, tutto spera, tutto soffre ».

Con un ritmo lirico, Paolo elenca in questi versetti le caratteristiche dell'amore: pazienza e bontà, che lo tengono lontano dall'impazienza e dalla durezza che rendono l'uomo poco misericordioso verso il prossimo; l'amore ignora la gelosia e la passione, così strettamente legate all'amore naturale; non conserva ricordo del male per rimproverarlo a chi l'ha compiuto; pur respingendo la mania del contendere, non è tuttavia debolezza al punto da cancellare i confini tra giusto e ingiusto; ricerca la verità (ἀλήθεια) e se ne compiace perché essa è la verità divina, la volontà di Dio [7].

Nel v.7 Paolo collega l'amore con la pazienza [8], la fede (πιστεύει), la speranza (ἐλπίζει): con la pazienza, perché esso è in grado di sopportare la pressione esercitata dalla società umana e di accettare in silenzio anche l'ingiustizia; con la fede e la speranza, perché queste sono emanazioni di esso e in esso trovano la loro piena realizzazione. Così Paolo anticipa la conclusione del v.13.

3. vv. 8-13: « L'amore non viene mai meno. Sia le profezie, scompariranno: sia le lingue, cesseranno: sia la conoscenza, svanirà. Perché parzialmente conosciamo e imperfettamente profetizziamo: ma quando verrà ciò che è perfetto, quel che è parziale e imperfetto scomparirà... Ora infatti vediamo attraverso uno specchio in maniera confusa, allora invece vedremo faccia a faccia. Ora conosco parzialmente, allora conoscerò perfettamente così come fui conosciuto. Rimangono dunque [9] fede, speranza,

[7] Cfr. Wendland, 226-229.

[8] La nozione della pazienza, espressa due volte, al principio (στέγει) e alla fine (ὑπομένει) del v. 7 è spesso in Paolo strettamente unita con quella della speranza: cfr., ad es., *Romani* 5, 4 (la speranza è un prodotto della pazienza con la mediazione della δοκίμη, « la messa alla prova »); *ibid.*, 8, 25 (« ma se speriamo [ἐλπίζομεν] ciò che non vediamo, l'attendiamo con pazienza [δι' ὑπομονῆς] »); *1Tessalonicesi* 1, 3 (la pazienza è considerata una proprietà della speranza: τῆς ὑπομονῆς τῆς ἐλπίδος): cfr. Corssen [1], 26.

[9] Nel testo νυνὶ δὲ μένει: νυνί ha valore logico, conclusivo (Robertson-Plummer, 300; Corssen [1], 28, il quale confronta *Romani* 7, 16-17: « se faccio ciò che non voglio, sono d'accordo con la legge che è buona. Quindi [νυνὶ δέ] non sono più io a farlo » e *1*

amore, queste tre cose: ma fra esse più grande è l'amore [10] ».

A differenza dell'amore, i carismi, vanto dei Corinzi, sono destinati a scomparire, a svanire: la profezia, il dono delle lingue, la gnosi. Ma è soprattutto su questa che Paolo insiste con maggiore fermezza. La gnosi che oggi noi abbiamo è solo parziale, imperfetta, confusa, incapace di conoscere con chiarezza Dio: un giorno, invece, nell'aldilà, la nostra conoscenza sarà perfetta, perché vedremo Dio davanti ai nostri occhi, nella sua onnipotenza (cfr. *Matteo* 5, 8: i puri di cuore vedranno Dio; *Apocalisse* 22, 4: i servi di Dio « vedranno la sua faccia »). E intanto su questa terra, oggi, non la gnosi parziale e frammentaria può valere ad indirizzare l'uomo, ma soltanto la fede, la speranza, l'amore: più di esse, l'amore [11].

In *1 Cor.* 13, 13 Paolo, quindi, trova modo di chiarire il suo pensiero su alcune idee-guida che devono disciplinare la comunità dei Corinzi: innanzi tutto, l'amore, l'ἀγάπη, inteso nel senso onnicomprensivo dell'amore divino, l'amore cioè di Dio, che ha sacrificato Cristo, suo Figlio, per la redenzione dell'umanità, cui si riconducono l'amore per Dio e l'amore per il prossimo [12]; poi la fede, che da Dio viene all'uomo, il quale con il suo credo in Lui si dà tutto alla sua volontà, fiducioso, con il suo aiuto, di su-

*Cor.* 14, 4-6), e δέ esprime il contrasto fra la parzialità e l'imperfezione della gnosi terrena con la immutabilità e la perfezione delle tre virtù (vd. oltre nel testo); μένει al singolare, infine, pur riferito a una pluralità di soggetti, perché questi sono considerati una triade inscindibile, caratterizzata da una durabilità che la gnosi e gli altri carismi non hanno (diversamente Stauffer, 52).

[10] μείξων δὲ τούτων ἡ ἀγάπη: τούτων è genitivo partitivo e il comparativo μείζων può forse spiegarsi nel senso che, mentalmente, Paolo mette l'amore, del quale ha parlato così a lungo, specie nei vv. 1-3, in una classe e le altre due virtù in un'altra, oppure esso equivale probabilmente il superlativo μέγιστος, caduto ormai in disuso: cfr. *Matteo* 23, 11 μείζων ὑμῶν ἔσται ὑμῶν διάκονος. Vd. Robertson-Plummer, 300 (nota *ad loc.*).

[11] Questa l'interpretazione di Corssen [1], 28-29 e, pare, di Wendland, 229-232: essa contribuisce ad inserire la conclusione di 13 in una struttura organica di tutto l'inno all'amore, ricollegando anche il versetto finale con v.7. Reitzenstein, *Formel*, 405-413, persegue un'intelligenza del passo del tutto diversa: le tre virtù rimarrebbero non sulla terra, ma nell'aldilà; Paolo avrebbe nel v.13 aggiunto all'amore, l'unico soggetto più ovvio richiesto dal contesto, la fede e la speranza per ripetere una formula (così anche Stauffer, 52) che gli veniva dalla tradizione (vd. nota 2): ma vd. le giuste osservazioni di Corssen [1], *loc. cit.*, il quale sottolinea ancora (p. 26) che « se il collegamento dell'amore con la fede e la speranza nasce dai concetti fondamentali dell'inno, esso corrisponde al tempo stesso al modulo stilistico dell'Apostolo. Egli ama la triade e talvolta a questo proposito si lascia determinare dal bisogno di un'efficace sonorità più che dalla necessità del pensiero. Ma qui [i.e. 13, 13] mediante l'armonia del pensiero e della forma è raggiunto un effetto diretto che più di ogni analisi logica dimostra la potenza creativa dell'Apostolo ». La stretta affinità che Paolo avverte fra le tre virtù è dimostrata anche dai numerosi passi in cui esse « gli si legavano del tutto involontariamente l'una con l'altra sia a due che a tre per volta » (Corssen [1], 25): così, fede e speranza (*Romani* 4, 18 e 15, 13, *Galati* 5, 5), fede e amore (*1Tessalonicesi* 3, 6, *Galati* 5, 6, *Filemone* 5), speranza e amore (*Romani* 5, 41), fede, speranza, amore (*1Tessalonicesi* 1, 3 e 5, 8, *Galati* 5, 5-13, *Colonnesi* 1, 4-5, *Ebrei* 6, 10-12); per la triade, cfr. anche Robertson-Plummer, 300.

[12] Cfr. Wendland, 232-234.

perare ogni difficoltà; la speranza che deve nutrire il credente di poter raggiungere nell'aldilà, con la visione di Dio, la beatitudine eterna. Accanto a queste, Paolo sottolinea ancora il valore della verità divina e precisa la netta distinzione fra conoscenza imperfetta, che l'uomo può raggiungere sulla terra, e conoscenza perfetta che di Dio l'uomo ha nell'aldilà.

Contro queste idee-guida e gli altri principî sostenuti con vigore da Paolo nelle tre strofe di *1 Cor.* 13 Porfirio polemizza nelle linee 5-11 del cap. 24 della *Lettera a Marcella*, con una sintesi logica, molto vicina a un procedimento razionale aristotelico. Anche la struttura stilistica del passo (l'osservazione è di Pötscher, 89 e 90) sembra sia orientata polemicamente contro il periodo di Paolo: ché alla posizione appositiva di τὰ τρία ταῦτα nella conclusione del cantico, con cui l'Apostolo intende affermare con energico rilievo la triade di fede, speranza, amore, Porfirio contrappone con analoga forza alla fine del capitolo l'imperativo categorico στοιχεῖα μὲν οὖν ταῦτα καὶ τοσαῦτα κεκρατύνθω, ripresa dell'iniziale τέσσαρα στοιχεῖα μάλιστα κεκρατύνθω, con cui introduce la sua tetrade di fede, verità, amore, speranza: l'aggiunta di τοσαῦτα sembra insistente precisazione di una decisiva contestazione. E i suoi « elementi » o « principî fondamentali » che devono disciplinare i rapporti fra l'uomo e Dio sono polemicamente elencati e svolti nello spirito del platonismo e del neoplatonismo con una intenzionale contrapposizione ideologica, coerente sviluppo ed evoluzione di precedenti analoghe prese di posizione.

« Bisogna... credere, perché unica salvezza è la conversione verso Dio ». Questa la fede (πίστις) per Porfirio: una fede che non è, come in Paolo, un potere conferito da Dio, ma piuttosto la ferma fiducia razionale che la salvezza dell'uomo consiste nel ritorno alle sue origini, una fede cioè che porta alla conoscenza di Dio, non ad un semplice credo: γνῶσις e πίστις sono complementari: così si legge nel cap. 21, 9-10. Dottrina neoplatonica, questa: perché, essendo l'anima per sua natura propria un'entità divina, avendo cioè la sua origine nel mondo dei principî eterni, essa può realizzare la sua salvezza, l'immortalità cioè che le inerisce, solo rivolgendosi a quei principî e prendendo conoscenza di essi. E perciò non c'è bisogno di una grazia salvatrice che venga da un ente esterno, perché l'anima contiene in sé la sua propria potenziale salvezza. Questo riconoscimento dell'origine e della natura dell'anima è un riconoscimento razionale, basato su una comprensione intelligibile del modo in cui sono le cose, un prendere coscienza del livello ontologico. A questo livello la fede dev'essere inferiore alla conoscenza: essa è in realtà in una classe del tutto diversa, perché non si può comprendere il modo in cui sono le cose né si può conoscere l'essere eterno con la semplice opinione o soltanto avendo fede. Il Cristianesimo, secondo Porfirio, insegnava che il puro e semplice credo fosse sufficiente per assicurarsi la salvezza, ma questa era una tendenza anti-intellettuale, pericolosa per la formazione dell'anima, la sua vera evoluzione spiri-

tuale e il progressivo processo della ricerca filosofica [13].

E perciò la fede dei Cristiani era irrazionale. Alludendo, fra gli altri, certamente anche a Porfirio, del quale conosceva la polemica anticristiana, Eusebio, nelle prime pagine della *Preparazione evangelica* (I 1, 11, p. 7, 22-28, 2 I), scrive: « Alcuni hanno supposto che il Cristianesimo non rispetta nessuna logica e che coloro i quali rivendicano il titolo di cristiano assicurano la loro credenza (δόξαν) con una fede irrazionale (ἀλόγῳ πίστει) ed un consenso senza esame (ἀνεξετάστῳ συγκαταθέσει): essi asseriscono che nessuno è in grado di fornire la prova della verità delle nostre promesse con dimostrazione chiara (δι'ἀποδείξεως ἐναργοῦς) e che i nostri adepti credono di attendere alla sola fede e di chiamarsi perciò fedeli, a causa della loro fede priva di discernimento e di esame (τῆς ἀκρίτου χάριν καὶ ἀβασανίστου πίστεως) ».

L'irrazionalità della fede cristiana è riprovata – scrive Rist, *Plotinus*, 238 – sulla base di principî profondamente platonici: la mancanza di una ἐξέτασις, un esame e una ricerca (« una vita che non faccia ricerca [ὁ ἀνεξέταστος βίος] non è degna di essere vissuta » – dice Socrate in *Apologia*, 38a 5-6), l'assenza di una ἀπόδειξις, una dimostrazione chiara ed evidente.

« Chi ha creduto – continua Porfirio –, deve quanto più è possibile impegnarsi a conoscere la verità su Dio ». Dalla fede nasce, quindi, la conoscenza della verità (ἀλήθεια) su Dio: è il secondo στοιχεῖον che deve regolare il rapporto uomo-Dio ed è l'elemento che segna la nota più polemica di Porfirio nei confronti di Paolo e del suo inno all'amore. Dacché Paolo ha escluso la γνῶσις dal novero delle virtù cristiane: per lui, come si è visto, la conoscenza che di Dio può avere l'uomo su questa terra è soltanto parziale e la conoscenza perfetta si raggiunge al momento in cui, nel cielo, si vedrà un giorno Dio « faccia a faccia ». Per Porfirio, invece, questa γνῶσις è nelle possibilità umane, a Dio o l'Uno si giunge mediante l'intelletto, in una suprema tensione razionalistica del filosofo. E da questa conoscenza nasce l'ἔρως, l'amore dell'uomo per Dio, l'aspirazione, il desiderio di unirsi a lui, il terzo elemento.

Anche qui il sottinteso polemico è trasparente: nei confronti dell'ἀγάπη di Paolo, che è sostanzialmente amore di Dio per l'uomo espresso nel sacrificio del Figlio, e perciò soprannaturale, Porfirio riafferma la validità dell'ἔρως platonico nella sua forma più elevata, quella del *Simposio* [14] e del *Fedro*, così come l'aveva inteso Plotino nei due trattati *Sulla bellezza* (I 6) e *Sull'amore* (II 5) [15]: il filosofo raggiunge questo fine del suo desiderio non per la grazia divina, ma con uno sforzo supremo della volontà e del pensiero già nella vita [16].

[13] Così Fideler, 17-18.

[14] Cfr. Markus, 219-230.

[15] Cfr. Armstrong, *Eros*, 112-115.

[16] Vd. Hadot, *Spirituality*, specie 233-236.

Nella *Vita di Plotino* (23, 7-18, p. 34) il racconto di Porfirio di questa ineffabile unione con Dio sua e del Maestro: « E così proprio a quest'Uomo demoniaco, "spesso", quand'egli cioè si adduceva sino al primo e trascendente Iddio, mediante il pensiero, sulle vie indicate da Platone nel *Convivio*, apparve quel Dio che non ha figura né forma alcuna ma troneggia al di sopra dello Spirito e dell'intero mondo intelligibile. In verità, anch'io, Porfirio, posso attestare di essermi accostato e unito a Lui una volta sola: ed ora ho sessantotto anni. "Apparve" dunque a Plotino e gli "si pose proprio accanto, il Fine supremo". Meta, infatti, e Fine, per lui, era l'accostarsi e l'unirsi col Dio che è al di sopra di tutto; ma egli raggiunse ben quattro volte, a quel ch'io mi so, nel tempo in cui gli ero vicino, questo Fine, con un atto ineffabile » (trad. Cilento 29 I). Questa unione diventa duratura quando l'anima si è liberata dal corpo: ma è pur sempre l'unione di una *élite* intellettuale, dei filosofi, i quali si esercitano, in questa vita, a morire; l'ἀγάπη di Paolo può salvare ogni credente, di qualsiasi condizione ed estrazione sociale.

Chi ha aspirato all'unione con Dio, può nutrire di buone speranze la sua anima per tutta la vita: è il quarto ed ultimo στοιχεῖον di Porfirio, la ἐλπίς. Formalmente, qui l'Apostolo e il Neoplatonico s'incontrano: sostanzialmente, la distanza è abissale e decisa la polemica. Ché, mentre per Paolo la speranza di una vita paradisiaca può nutrirla il credente che ha fiducia nella grazia divina, per Porfirio la speranza è la ἐλπὶς μεγάλη del *Fedone* platonico (114c 8) [17], la « speranza grande » di coloro i quali « si sono sufficientemente purificati con l'esercizio della filosofia » (*Fedone*, 114c 2-3) su questa terra: essi, dopo la morte, giungeranno « in alto in una pura abitazione » e abiteranno « sulla vera terra » (*Fedone*, 114c 1-2). Altrove, in un'opera scritta anni addietro, la *Filosofia desunta dagli oracoli*, Porfirio aveva già enunciato (Eusebio, *Preparazione evangelica* IV 7, 1 p. 117, 4-5 I = p. 109 Wolff): « sicuro e saldo sta chi di qui [dagli oracoli], come dall'unica cosa sicura, attinge le sue speranze di salvezza (τὰς ἐλπίδας τοῦ σωθῆναι) » [18].

Porfirio, dunque, oppone polemicamente alle tre virtù di Paolo i suoi quattro « elementi ». Nella costituzione, nella determinazione di essi ha avuto qualche modello? Quanto al loro intrinseco valore, il significato filosofico, cioè, di ognuno di essi, non c'è dubbio che egli l'inquadra nettamente nel platonismo e nel neoplatonismo, le correnti di pensiero che costituivano il suo credo – e questo dovrebbe risultare chiaro da quel che finora ho cercato di dire. Piuttosto, è probabile che soltanto « esteriormente » egli abbia subito l'influenza di qualche esemplare, un'influenza limita-

[17] Cfr. Faggin, 80, 43.

[18] Cfr. Corssen [1], 20.

ta alla formulazione esteriore del numero quattro, senza che questo significhi analogia di valori. E gli esemplari hanno potuto essere prevalentemente due: Numenio e gli Oracoli Caldaici.

Su Numenio ha fermato l'attenzione Pötscher (pp. 89-90) e poi des Places (p. 120, 1): tanto più che, nella tradizione antica, il nome di Porfirio fu costantemente associato a quello di Numenio [19]. Questi, infatti, nel fr. 3 (p. 44, 1-4) si domanda se mai l'essere siano « questi quattro elementi qui » (ταυτὶ τὰ στοιχεῖα τέσσαρα), la terra, il fuoco e le altre due nature intermedie, e nel fr. 16 (p. 57, 12-17) stabilisce quattro nomi di quattro entità (ὀνόματα τεσσάρων πραγμάτων τέσσαρα ἔστω ταῦτα), il primo Dio, il demiurgo, l'essenza del Primo e del Secondo, l'universo bello. Il confronto verbale e formale con l'enunciato porfiriano è evidente: ταυτί e ταῦτα, l'imperativo ἔστω, richiamano vocaboli analoghi e analoga forza espressiva. Altrettanto evidente tuttavia la differenza concettuale.

Più complessa l'eco degli Oracoli Caldaici, che Porfirio conosceva bene e sui quali, a quanto sembra, scrisse anche un trattato [20]. In un contesto oracolare caldaico, Proclo, enumerando i compiti che spettano a chi intende pregare con alto sentimento, indica come ultimo (*Commentario al Timeo di Platone*, p. 212, 20-22 I = fr. 46, p. 78 des Places): « proporsi le virtù che purificano dal divenire e che elevano a Dio: la fede, la verità, l'amore, questa mirabile triade, e la speranza dei veri beni », e nel *Commentario all'Alcibiade Primo* (51, 16-19 p. 42 I) ritorna sulla triade definendo le virtù « tre monadi... che fanno la loro prima apparizione nella classe indicibile degli dèi », e più avanti (52, 15-53, 2 p. 43 I = fr. 48, p. 79 des Places) concludendo: « tutti gli esseri da queste tre sono governati e in essi esistono, dice l'Oracolo, e per questa ragione gli dèi ordinano anche ai teurgi di unirsi al dio con questa triade ». A sua volta, Olimpiodoro, nell'esegesi di *Fedone*, 97b 8, in cui Socrate ritorna sulla « grande speranza » del filosofo, annota (A VII 1, p. 39, 13-15 = fr. 47, p. 79) che Platone intende qui la speranza « divina che viene giù dall'intelletto ed è sicura, intorno alla qua-

[19] Cfr. Porfirio, *Commentario al Timeo di Platone*, fr. 10, p. 7, 5-6, e Waszink, *Porphyrios*, 35 sgg.

[20] Su Porfirio e gli Oracoli caldaici, cfr. l'*Appendice II* di Lewy, 449-456, il quale nella nota 291 di pp. 144-145 elenca, sotto la lettera *e*, il passo dell'epistola a Marcella fra i testi degli Oracoli relativi alle virtù, in cui tuttavia riconosce soltanto la presenza di una enumerazione, non un'interpretazione dell'Oracolo. Reitzenstein (vd. nota 2, p. 118) per primo, a quanto sembra, richiamò l'attenzione sugli Oracoli Caldaici (su indicazione di Geffcken: vd. *Ausgang*, 271), vedendo in essi un testo che, affianco a quello di Porfirio e ad altre testimonianze (papiri e *Corpus Hermeticum*), comproverebbe l'esistenza di una formula misterica ellenistica fonte comune a Paolo e a Porfirio: ma vd. il sèguito nel testo e nota 2, pp. 117-8. Sulla questione, vd. inoltre Dodds, *Pagan* 122-123 (specie nota 2 di p. 123: Dodds ritiene più probabile la supposizione che Porfirio attingesse agli Oracoli) e Beierwaltes 323 e nota 51 (una breve rassegna bibliografica, nella quale non si prende però in considerazione la questione del rapporto fra il testo porfiriano e gli Oracoli).

le l'Oracolo dice: "ti nutra (τρεφέτω) la speranza carica di fuoco" ». Indubbiamente, negli Oracoli si ritrovano tutti i quattro « elementi » di Porfirio né manca qualche richiamo verbale: la nozione, ad esempio, del τρέφειν, a proposito della speranza, ricorre in ambedue i testi.

Ma è proprio identica la loro funzione? Tre di esse, l'Amore, la Verità, la Fede, nel sistema caldaico, sono le virtù dei tre « governatori » o « reggitori » del mondo, rispettivamente dell'Aion che governa il cerchio cosmico empireo o mondo intelligibile, del Sole, reggitore del cerchio etereo, la zona cioè delle stelle fisse e dei pianeti, della Luna, la quale regge il cerchio hylico o sublunare, compresa la terra. Esse, inoltre, sono mezzi con cui i teurgi si uniscono al dio [21]. E perciò mi par ovvio concludere che, nella descrizione esplicativa dei suoi quattro « elementi », Porfirio ha certamente avuto presente la tetrade caldaica, nella sua esteriorità numerica e nella sua funzione catartica, ma l'ha trasposta nel suo sistema platonico e neoplatonico, ne ha dato, per così dire, una reinterpretazione più accentuatamente etica. In questo processo, scrive Rist (*Plotinus*, 239), Porfirio non ha avuto nessun predecessore [22].

[21] Cfr. Lewy, 144-149.

[22] Un altro rilievo polemico di Porfirio nei riguardi di Paolo si potrebbe intravedere nelle linee 16-19 del cap. 13 della *Lettera a Marcella*, il concetto fondamentale del quale – il desiderio del corpo allontana dalla visione di Dio e perciò bisogna fuggirlo e perseguire Dio – richiama *Teeteto*, 176a 8-b 3, in cui Socrate pone l'accento sulla fuga « di qui al più presto per andare lassù », fuga che si può realizzare assomigliando a Dio quanto più è possibile mediante la pratica della giustizia, della santità e della sapienza. L'intelletto, scrive Porfirio in queste linee, segua Dio, l'anima l'intelletto, il corpo l'anima, impegnandosi a mantenersi puro quanto più gli è possibile. E, a proposito dell'intelletto, Porfirio aggiunge: ἐνοπτριζόμενος τῇ ὁμοιώσει θεόν, in cui θεόν è la lezione manoscritta, da Mai e da tutti gli editori – ad eccezione della Wicker – emendata θεοῦ. Ma l'accusativo θεόν, difeso da Corssen [2] (pp. 3-4), si può conservare intendendo ἐνοπτρίζομαι mediale e sottintendendo la partecipazione del soggetto (νοῦς) all'azione: l'intelletto, insomma, « riflette come in uno specchio Dio con la (sua) somiglianza, l'assimilarsi » a Lui. Ora, questa frase di Porfirio ricalca da vicino *2 Cor.* 3, 8, in cui Paolo, parlando della visione immediata, della contemplazione della gloria del Signore resa possibile grazie allo Spirito divino dato alla comunità dei credenti (Wendland, 342), scrive: ἡμεῖς δὲ πάντες ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ τὴν δόξαν Κυρίου κατοπτριζόμενοι, « noi tutti, riflettendo come in uno specchio la gloria del Signore con volto scoperto »; identico il valore mediale di κατοπτρίζομαι seguito dall'accusativo e dal dativo mediale. Il « calco » è tuttavia intinto di spirito polemico. A Paolo, il quale tutto attende dalla misericordia di Dio e niente da sé ed afferma che è Dio ad elevare l'uomo a sé e non l'uomo si eleva a Lui con le sue capacità (Corssen [2], 5-6), Porfirio contrappone, sulle tracce del maestro Plotino, la ferma fiducia nelle capacità dell'uomo di giungere a Dio: ché al sommo della scala l'uomo il quale ha purificato il suo corpo con l'esercizio delle virtù, intermediari l'anima, anch'essa pura, e l'intelletto, trova in virtù dell'impegno del suo pensiero Dio.

# *APPENDICE III*

## TAVOLA SINOTTICA DELLE SENTENZE PORFIRIANE E DELLE CORRISPONDENTI RACCOLTE GNOMICHE

### 1. Sentenze comuni a Porfirio, alla serie alfabetica « pitagorica », a Sesto e a Clitarco [1]

| Porfirio | Pythagorica | Sesto | Clitarco |
|---|---|---|---|
| 1. 11, 7 | 39[a], p. 87 | 49, p. 18: Dio non ha bisogno di niente: il credente di Dio soltanto. | 4, p. 76 |
| 2. 12, 19-1 | 3[abc], p. 84 | 128, p. 26<br>92 p. 22 (= 404 p. 58): ciò che Dio dà nessuno toglie. | 22, p. 77<br>15, p. 77: ciò che dà la cultura, nessuno te lo toglierà. |
| 3. 14, 3 | 7, p. 84: sia a te preferibile gettare una pietra a caso che una parola vana. | 152, p. 30 | 28, p. 77 |
| 4. 34, 25 | 71, p. 90 | 75[b], p. 20: quante passioni dell'anima, tanti despoti. | 85, p. 80 = Sesto |
| 5. 35, 9-10 | 103, p. 92 | 345, p. 50: è meglio morire di fame che ottenebrare l'anima con l'incontinenza del ventre. | 114, p. 82: è meglio morire che, ecc. = Sesto |

### 2. Sentenze comuni a Porfirio, alla serie alfabetica « pitagorica », a Sesto

| Porfirio | Pythagorica | Sesto |
|---|---|---|
| 6. 12, 1-3 | 121[ab], p. 94 | 127, p. 26 manca « esercitandoti...per esse ». |

[1] Per le sentenze porfiriane, il rinvio è al capitolo della *Lettera* e alla linea del testo greco sopra riprodotto; per quelle « pitagoriche », di Sesto e di Clitarco al numero e alla

| | | | |
|---|---|---|---|
| 7. | 13, 15-16 | 92[ab], p. 91: l'uomo saggio e che venera Dio è conosciuto da Dio; perciò non si volta neppure indietro anche se è ignorato da tutti gli uomini. | 145, p. 28: il saggio è conosciuto da pochi. |
| 8. | 15, 12-14 | 55[ab], p. 88 | 351, p. 52: non è senza rischio sentir parlare di Dio per coloro i quali sono corrotti dal loro modo di pensare.<br>352 p. 52: non piccolo pericolo è dire anche la verità su Dio. |
| 9. | 15, 11-12 | 56, p. 88 | 359, p. 52 |
| 10. | 15, 20 | 115, p. 94: ritieni che è preferibile lasciare la vita che fare affermazioni blasfeme su Dio. | 362, p. 52: ritieni che è preferibile lasciare la vita che fare cieche affermazioni su Dio. |
| 11. | 15, 1-2 | 40, p. 87 (rec. Π: vd. app. crit.): ti renderà degno di Dio non dire o fare niente indegno di Dio. | 4, p. 12: degno di Dio è chi non fa niente indegno di Dio. |
| 12. | 15, 2 | 4, p. 84: l'uomo degno di Dio potrebbe essere un dio fra gli uomini. | 376[a], p. 54 = Pyth. |
| 13. | 16, 3-5 | 102[abc], p. 92 | 381, p. 56: onora Dio nella maniera migliore chi rende il suo pensiero simile a Dio, per quanto è nelle sue possibilità.<br>402, p. 58: la fede eleva l'anima dalla terra a Dio. |
| 14. | 16, 7 | 49, p. 88 | 305, p. 46 |
| 15. | 16, 12-14 | 14[ab], p. 85 | 426, p. 60: non la lingua del saggio è in onore presso Dio, ma la sua prudenza.<br>427, p. 60 |
| 16. | 20, 6-7 | 10[a] e 16, p. 85 | 430, p. 60 |
| 17. | 34, 21-22 | 123, p. 94 | 472 (app. I), p. 65 |

pagina dell'edizione Chadwick (vd. abbr. bibl.). Queste ultime sono riportate in traduzione italiana solo nel caso differiscano notevolmente dalle prime; per la problematica, soprattutto dei rapporti fra le raccolte aforistiche, vd. Sodano, *Gnomologo* e *Sentenze*, specie 80-124.

| | | |
|---|---|---|
| 18. 35, 17 | 51, p. 88 | 371, p. 54: fondamento della venerazione di Dio è l'amore per gli uomini. |

## 3. Sentenze comuni a Porfirio, Sesto, Clitarco

| Porfirio | Sesto | Clitarco |
|---|---|---|
| 19. 8, 5-6 | 547 (app. II), p. 69: le azioni siano dimostrazione delle tue opinioni. | 49, p. 79 = Sesto |
| 20. 8, 6-7 | 177, p. 32: la tua vita confermi le tue parole presso chi ti ascolta. | 48, p. 79: la tua vita confermi le tue parole. |
| 21. 11, 11 | 97, p. 24: l'anima è illuminata dal pensiero di Dio. | 17, p. 77: l'anima è purificata dal pensiero di Dio. |
| 22. 12, 14-15 | 113, p. 26 | 18, p. 77 |
| 23. 12, 15-16 | 114, p. 26: dei mali Dio non ha colpa. | 19, p. 77 = Sesto |
| 24. 12, 17-18 | 125, p. 26: ciò cui portano le dure fatiche, prega che ti venga dopo queste fatiche. | 21, p. 77 = Sesto |

## 4. Sentenze comuni a Porfirio, serie alfabetica « pitagorica », Clitarco

| Porfirio | Pythagorica | Clitarco |
|---|---|---|
| 25. 34, 24-25 | 23, p. 86: chi serve le passioni e si lascia dominare dalle passioni è impossibile sia libero. | 86, p. 80 = Porfirio |

## 5. Sentenze comuni a Porfirio e alla serie alfabetica « pitagorica »

| Porfirio | Pythagorica |
|---|---|
| 26. 5, 3-4 | 31, p. 87: non stando in ozio viene il possesso di ciò che realmente è. |
| 27. 7, 9-10 | 101, p. 92 |
| 28. 7, 11-13 | 78, p. 90: la pena conforme a temperanza precede l'acquisto di ogni bene. |
| 29. 7, 15-16 | 72, p. 90: non da chi è vissuto nel piacere viene l'ascesa agli dèi, ma da chi ha affrontato le più grandi pene con temperanza e ha imparato a sopportare gli eventi. |

| | | |
|---|---|---|
| 30. | 8, 9-12 | 74, p. 90: l'uomo veramente tale è non quello che si può toccare, ecc. |
| 31. | 9, 15-16 | 2$^{b}$, p. 84 e 116 p. 94 |
| 32. | 9, 16-17 | 2$^{a}$, p. 84 |
| 33. | 9, 17-18 | 2$^{c}$, p. 84 |
| 34. | 12, 3-4 | 120, p. 94: non aver bisogno di nessuna di quelle cose che la fortuna è padrona sia di dare che di togliere. |
| 35. | 14, 4-10 | 110$^{abcd}$, p. 93<br>110$^{e}$, p. 93: chi è ingiusto è empio verso Dio e nei confronti degli uomini è pronto ad offendere la legge.<br>110$^{f}$, p. 93: sicché un uomo siffatto, anche se sacrifica ecatombi è ancora molto più sacrilego ed empio... chiunque ama il piacere come... |
| 36. | 15, 17 | 112, p. 93 |
| 37. | 16, 13-15 | 15$^{a}$, p. 85: un uomo loquace e stolto, ecc.<br>15$^{b}$, p. 85 |
| 38. | 17, 1 | 94, p. 91 |
| 39. | 18, 15-16 | 25, p. 86 |
| 40. | 18, 16-1 | 8, p. 85 (vd. app. crit.) |
| 41. | 19, 9-10 | 20$^{a}$, p. 86: doni e offerte di sacrifici non onorano Dio, doni votivi non ornano Dio.<br>20$^{bc}$, p. 86 |
| 42. | 19, 11-12 | 41 p. 87 |
| 43. | 19, 12-13 | 66$^{ab}$, p. 89: tempio di Dio è l'intelletto del saggio: esso non per la durata di un solo giorno (ἐφημέρως, cfr. Sodano, *Gnomologo* 24) ma sempre bisogna preparare ed adornare per accogliere Dio. |
| 44. | 20, 17-20 | 26, p. 86: ... là dove la tua anima e il tuo corpo compiono un'azione... |
| 45. | 26, 12-17 | 67, p. 89: corpo dell'intelletto si deve porre l'anima razionale che l'intelletto nutre con la virtù, diventandone egli stesso maestro e nutritore e salvatore e custode, parlandole in silenzio e rendendole manifesta la verità. |
| 46. | 32, 12-15 | 106$^{a}$, p. 92: pensa che il corpo ti sta attaccato così come la membrana agli embrioni portati nel seno e lo stelo al grano che germoglia. Come dunque la membrana cresciuta insieme con l'embrione non è più oltre parte dell'essere vivente né lo è la paglia e lo stelo del grano (infatti, ambedue sono gettati via quando sono diventati maturi), così anche il corpo attaccato all'anima che gli è stata inseminata non è |

| | | |
|---|---|---|
| | | parte dell'uomo: ma perché il feto sopravviva nel ventre, fu cointessuta la membrana... |
| 47. | 32, 1-4 | 95, p. 92 |
| 48. | 32, 4-5 | 75, p. 90:... sufficiente per ottenere la felicità il ricordo... |
| 49. | 33, 6-7 | 17, p. 85 |
| 50. | 34, 23-24 | 21, p. 86 |
| 51. | 31, 4-7 | 50, p. 88 |

## 6. Sentenze comuni a Porfirio e a Sesto

| Porfirio | | Sesto |
|---|---|---|
| 52. | 9, 18 | 207, p. 36 |
| 53. | 9, 19 | 208[a], p. 36 |
| 54. | 9, 19 | 202, p. 34: niente ritenere malvagio che non sia vergognoso. |
| 55. | 9, 3-4 | 181, p. 32: purìficati delle colpe fin anche con la mente (τῷ νῷ: cfr. Sodano, *Gnomologo*, 34-35) |
| 56. | 11, 1-2 | 144 p. 28: Dio abita nella mente del saggio. |
| 57. | 11, 10 | 36, p. 16: Dio dà al credente una libertà che sia conforme a Dio: la dà dunque pura e senza peccato (cfr. Sodano, *Gnomologo*, 33-34) |
| 58. | 12, 14-15 | 303, p. 46: chiama Dio a testimone di ciò che fai. |
| 59. | 12, 16 | 132, p. 26 |
| 60. | 12, 16-17 | 124, p. 26: chiedi a Dio ciò che non potresti ottenere da un uomo. |
| 61. | 13, 10-11 | 134, p. 28: voglia tu ciò che anche Dio vorrebbe |
| 62. | 13, 12-13 | 136, p. 28: quanto il corpo è pieno di desiderio, tanto l'anima ignora Dio |
| 63. | 14, 2-4 | 165[abc], p. 30 |
| 64. | 15, 11-12 | 350, p. 52: non avere in comune con ognuno il discorso su Dio |
| 65. | 15, 14-15 | 356, p. 52: non dire parola su Dio se non sei puro da azioni empie. |
| 66. | 15, 18-19 | 360, p. 52: non occuparti di parlare di Dio davanti alla folla. |
| 67. | 16, 6-7 | 304, p. 46 |
| 68. | 16, 7-8 | 313, p. 48 |
| 69. | 16, 8 | 312, p. 48: l'uomo malvagio si rifiuta di ammettere che esiste una provvidenza di Dio |

| | | |
|---|---|---|
| 70. | 16, 8-9 | 314, p. 48: ogni cosa abietta è nemica a Dio |
| 71. | 16, 9-10 | 416, p. 60: l'anima del saggio è da Dio armonizzata con Dio<br>417, p. 60<br>418, p. 60 |
| 72. | 16, 19-21 (cfr. Sodano, *Gnomologo*, 32-33) | 422, p. 60: ciò che governa gode di ciò che è governato, e perciò Dio gode del saggio<br>423, p. 60: ciò che governa è inseparabile da ciò che è governato, e perciò Dio provvede al saggio e ha cura di lui<br>424 p. 60 |
| 73. | 21, 4-5 | 61, p. 20: una mente buona è dimora di Dio |
| 74. | 34, 19 | 274$^{a}$, p. 42 |
| 75. | 34, 19-21 | 273, p. 42: potresti vedere uomini recidere e gettare via le loro membra per avere sano il resto del corpo: quanto meglio sarebbe fare ciò per avere sana la mente! |
| 76. | 34, 5-6 | 74, p. 20: la tua ragione sia guida dei tuoi impulsi. |
| 77. | 35, 6-7 | 335, p. 50: le membra del corpo sono un peso per chi non le usa. |
| 78. | 35, 8-9 | 232, p. 38: non fare niente per puro piacere. |

## 7. Sentenze comuni a Porfirio, serie alfabetica « pitagorica », Epicuro

| Porfirio | | Pythagorica | Epicuro |
|---|---|---|---|
| 79. | 29, 14-15 | 29, p. 86: è preferibile vivere giacendo su un pagliericcio ed essere sereno anziché essere inquieto avendo un letto d'oro | fr. 207*, p. 163, 4-5 Usen. |
| 80. | 30, 18 | 98, p. 92 | Gnom. Vat. Epicureo 33 (p. 63, 13 Mühll) |
| 81. | 31, 4-7 | 50, p. 88 | fr. 221, p. 169, 14-17 Usen. |
| 82. | 30, 21-2 | 60, p. 89: impara a ricevere impassibile i beni che vengono dalla fortuna e a corazzarti contro i mali che ti vengono da essa: ché ogni cosa di questo genere, sia cattiva che buona, è effimera e non prende parte in nessun modo della sapienza. | fr. 221, p. 169, 14-17 Usen. |

## 8. Sentenze comuni a Porfirio e ad Epicuro

| Porfirio | | Epicuro |
|---|---|---|
| 83. | 17, 8-10 | *Lettera a Meneceo,* 123 (p. 44, 16-17 e 45, 2-3 Mühll): non attribuire a lui [i.e. Dio] niente né di estraneo all'incorruttibilità né di inappropriato alla felicità... empio non è colui che sopprime gli dèi della maggior parte degli uomini ma colui che attribuisce agli dèi le opinioni della maggior parte di essi. |
| 84. | 27, 2-4 | fr. 530 Usen. (p. 320, 27-28): le leggi sono emanate nell'interesse degli uomini saggi, non perché ecc. |
| 85. | 27, 4-6 | *Massima capitale,* 15 (p. 54, 9-10 Mühll) = Gnom. Vatic. Epic. 8 (p. 61, 9-10 Mühll): la ricchezza della natura non solo ha limiti precisi ma è anche facile ad ottenere; quella delle illusioni vane si perde nell'illimitato ⟨ed è difficile ad ottenere, add. Gnom. Vat.⟩. |
| 86. | 27, 6-9 | fr. 202*, p. 161, 24-27 Usen. |
| 87. | 28, 2-3 | fr. 479, p. 304, 19-20 Usen. |
| 88. | 28, 4-5 | fr. 476, p. 303, 12 Usen. |

# I FRAMMENTI DEL TRATTATO DI PORFIRIO

# « CONTRO BOETO SULL'ANIMA »

# INTRODUZIONE

## I. Il Peripatetico Boeto di Sidone [1].

Nato a Sidone, Boeto fu scolaro di Andronico di Rodi, l'editore delle opere esoteriche di Aristotele, cui diede una sistemazione disponendole nell'ordine: logica, etica, fisica e metafisica, e il primo Peripatetico che scrisse un commentario alle *Categorie* (non ai *Post-praedicamenta*, ritenuti spuri). Di Andronico, Boeto fu, a quanto pare, anche successore nella direzione del Pe-

[1] È opinione prevalente fra gli studiosi che il filosofo contro cui Porfirio polemizza su problemi di psicologia fosse Boeto il Peripatetico e non l'omonimo Stoico, nato anch'egli a Sidone e scolaro di Diogene di Babilonia (cfr. Traversa, 69, col.51, 8-9), vissuto nella metà del II secolo a.C., del quale Arnim, 265-267 III ha individuato undici frammenti, da cui s'intravede un'accentuata deviazione dalla ortodossia stoica, specie nella gnoseologia e nella cosmologia e un accostamento alla dottrina aristotelica (cfr. Zeller, III, 1, 47-48 e nota 2 di p. 47; Arnim, *Boëthos*, 601-602; Pohlenz, *Stoa* 180, 185-186 I, 93 II nota a p. 184, 1). Contro quest'opinione, sostenuta da Gercke, 604, Zeller, III 1, 648 e nota 2, III 2, 709, nota 1, Beutler, *Porphyrios*, 289, Dörrie, *Symmikta*, 5, 9 e nota 2, 72, Theiler, *Porphyrios*, 22 e nota 1 ( = *Forschungen*, 186 e nota 51), Armstrong, 115, Movia, 199-200, Gottschalk, *Boethus' Psychology*, 256 e *Aristotelian philosophy*, 1117-1119, ha scritto Moraux, affermando che nell'avversario di Porfirio va identificato, invece, lo stoico Boeto. La sua tesi prende l'avvio soprattutto da apparenti motivi stoici del fr. 9, su cui tuttavia vd. oltre, pp. 156 sgg. Qui interessa notare, in linea generale, che sia Porfirio sia Simplicio mostrano di avere una concreta conoscenza delle opere del Peripatetico – il primo certamente di prima mano – che citano spesso nei loro commentari ad Aristotele senza l'aggiunta di nessun epiteto, non ritenendone necessaria la specificazione sia per l'argomento trattato sia per la notorietà che egli si era acquistata come esegeta degli scritti aristotelici e creatore dell'aristotelismo scolastico che ebbe in Alessandro di Afrodisia il suo rappresentante più notevole (vd. oltre, nel testo, pp. 156 sgg.). Se essi avessero inteso riferirsi a persona diversa dello stesso nome, l'avrebbero certamente chiarito. D'altra parte, le fonti da cui provengono i frammenti di Boeto lo Stoico tradiscono per la maggior parte manuali dossografici (tre volte lo ricorda Aezio, tre volte Diogene Laerzio), sicché è difficile che le sue opere potessero sopravvivere ancora nel III secolo d.C. Inoltre, pur prescindendo dal fatto che Boeto lo Stoico non fu senza dubbio un rappresentante di primo piano della Stoa, tale cioè da suscitare l'interesse di Porfirio a distanza di quasi cinque secoli, è certo che ai tempi di Porfirio molto vivace si svolse il dibattito fra Aristotelici e Platonici o, per dir meglio, tra i Platonici fautori di un inserimento delle dottrine aristoteliche nel platonismo e i loro oppositori. Su tutta questa problematica, cfr. Gottschalk, *Boethus' Psychology*, 256 e *Aristotelian philosophy*, 1118.

ripato in Atene e alla cronologia del maestro è legata anche la sua: ché, se si accetta di Andronico una datazione anteriore, Boeto avrà potuto essere caposcuola intorno alla metà del I secolo a.C. o qualche anno dopo. Prima ancora che lo diventasse, in Asia Minore o ad Alessandria, se non proprio a Roma, Strabone ebbe modo di sentirne le lezioni di filosofia aristotelica. Queste le scarse notizie biografiche che è possibile raccogliere qua e là dallo stesso Strabone, da Filopono e da Ammonio [2].

Più netti e definiti i contorni della sua dottrina. In primo luogo, prendendo le distanze da Andronico e inserendosi in un dibattito promosso anche dai Neoplatonici nella introduzione allo studio della filosofia aristotelica, Boeto sostenne – non è sicuro se in un'introduzione generale alla filosofia o in uno specifico contesto – che la fisica dev'essere la disciplina propedeutica agli studi filosofici. Ce ne informa Filopono, *Commento alle Categorie* 5, 16-18: « Boeto di Sidone afferma dunque che bisogna cominciare dallo studio della fisica in quanto a noi più familiare e nota (συνηθεστέρας καὶ γνωρίμου). Bisogna infatti cominciare sempre da ciò che è più chiaro e noto (ἀπὸ τῶν σαφεστέρων... καὶ γνωρίμων) »: e gli fa eco Elia nel suo commento alla stessa opera aristotelica (118, 9-11): « Coloro i quali affermavano che occorre cominciare dalla fisica sostenevano che le cose della natura sono più accessibili, perché da bambini viviamo in contatto con esse (σύντροφα) e sono da noi conosciute: esse sono più molli, come le carni, i vasi sanguigni, i tendini » [3].

Questa posizione di Boeto doveva avere uno scopo pedagogico, ritenendosi la fisica meno difficile e più malleabile delle altre discipline filosofiche – l'immagine delle parti « molli » del

[2] Cfr. Strabone XVI 2, 24, p. 1056, 30-32: καθ' ἡμᾶς δὲ ἐκ Σιδῶνος μὲν ἔνδοξοι φιλόσοφοι γεγόνασι Βοηθός τε, ᾧ συνεφιλοσοφήσαμεν ἡμεῖς τὰ Ἀριστοτέλεια. Filopono, *Commento alle Categorie*, p. 5, 18-19: ὁ δὲ τούτου [i.e. Βοηθοῦ] διδάσκαλος Ἀνδρόνικος ὁ Ῥόδιος... Ammonio, *Commento agli Analitici Primi*, 31, 11-12: ὁ δὲ Βοηθὸς ἑνδέκατος ἀπὸ Ἀριστοτέλους γενόμενος.

[3] μαλακώτερα ha nel passo di Elia, piuttosto brachilogico, un duplice significato: traslato, nel caso dei παῖδες cui i φυσικά sono familiari e perciò « più facili a conoscersi », proprio nel caso del paragone con le parti « più molli » del corpo umano. Cfr. anche Olimpiodoro, *Commentario alle Categorie di Aristotele*, 8, 37-39: « Coloro i quali dicono che precede la scienza della natura affermano che bisogna cominciare dalle cose della natura perché queste convivono insieme con noi e a noi sono familiari (σύντροφα ἡμῖν ἐστι καὶ συνήθη) ».

corpo nel passo di Elia sottintende la comparazione con le più dure, ad esempio, le ossa –: essa, del resto, non presentava significativi connotati di novità, dacché il principio generale – partire dal più noto per arrivare al meno noto e più lontano dalle nostre conoscenze immediate – l'aveva affermato lo stesso Aristotele, dal quale Boeto sembra mutuare il linguaggio espressivo [4]. Questa posizione didattica può aver motivato il pensiero di Boeto nella questione degli universali, considerando, egli, prima sostanza gli individui sensibilmente percettibili, mentre il generale sarebbe soltanto « posteriore »; così almeno leggiamo nelle *Aporie e soluzioni riguardanti le Categorie aristoteliche* del neoplatonico Dessippo (p. 45, 12-28) [5].

L'esegesi delle opere aristoteliche meritò a Boeto gli elogi più lusinghieri da parte dei commentatori antichi: un'eco in Simplicio (*Commentario alle Categorie* 1, 18. e 159, 17), il quale lo qualificò « ammirevole » (θαυμάσιος) ed « illustre » (ἐλλόγιμος) e in altri passi ne esalta ora l'acutezza (11, 23: « gli scritti di Boeto pieni di grande perspicacia [ἀγχινοίας] ») ora, a proposito del suo lavoro sulle *Categorie* – che tuttavia non sembra abbia letto direttamente ma cita di seconda mano, al sèguito dello studio di Porfirio sulle *Categorie* in sette libri, dedicato a Gedalio – la profondità del pensiero (1, 17 βαθυτέραις... διανοίαις) ora l'esegesi continua, attenta alla lettera del testo, καθ' ἑκάστην λέξιν (30, 2). Se possiamo fidarci dello stesso Simplicio, c'è da credere che Boeto, nel commento (o monografia?) alle *Categorie*, difendesse Aristotele contro precedenti o contemporanei critici, i quali ne avevano sottolineato, con le loro obiezioni, presunte formulazioni e teorie negative: tra cui, probabilmente, il maestro

[4] Cfr. *Metafisica*, I 3 (994b 32-995a 3, p. 37): « L'efficacia delle lezioni dipende dalle abitudini degli uditori. Noi esigiamo, infatti, che si parli nel modo in cui siamo abituati; le cose che non ci vengono dette in questo modo non ci sembrano neppure più le medesime, ma, per mancanza di abitudine, ci sembrano più difficili da comprendere e più estranee. Ciò che è abituale, infatti, è più facilmente conoscibile (τὸ γὰρ σύνηθες γνώριμον ~ Filopono) » (trad. Reale, *Metafisica*, 221-222 I); *Parti degli animali*, I 5 (644b 22-31, p. 17): « ... Quanto invece alle cose corruttibili, piante e animali, la nostra conoscenza di esse è più agevole grazie alla comunanza di ambiente (εὐποροῦμεν πρὸς τὴν γνῶσιν διὰ τὸ σύντροφον ~ Olimpiodoro ed Elia) » (trad. Vegetti, 581); *Fisica* I 1 (184a 16-26, p. 1): « ... È naturale che si proceda da quello che è più conoscibile e chiaro per noi (~ Filopono) verso quello che è più chiaro e conoscibile per natura... ».

[5] Su tutta questa tematica, cfr. Zeller, III 1, 647 e Moraux, 143-146.

Andronico, il quale, tra l'altro, aveva sostenuto una specie di fusione delle categorie aristoteliche con la loro versione accademica, cioè, la divisione dei non-esistenti in relativi e non-relativi. Ed è interessante osservare che alcune di queste obiezioni si ritrovano in Plotino, il quale, quindi, con esse avrebbe ripercorso la via di filosofi precedenti. Ad ogni modo, Boeto, come risulta dalle testimonianze, specie di Simplicio, dovette esaminare con particolare attenzione il capitolo introduttivo del trattato aristotelico, la dottrina della sostanza e della relazione, le categorie dell'agire (ποιεῖν), del patire (πάσχειν), dell'avere (ἔχειν), del quando: un intero libro sembra dedicasse al concetto πρός τι, come pure dovette occuparsi dei *post-praedicamenta*, di alcune definizioni, come l'omonimo, il sinonimo, il paronimo [6].

Meno informati noi siamo sui lavori – commentari o ζητήματα monografici o studi parziali su sezioni scelte – che Boeto dedicò agli *Analitici Primi* e alla *Fisica*, di cui qualche frammento è possibile rintracciare negli studiosi posteriori delle opere aristoteliche.

Quanto agli *Analitici Primi*, egli innovò in due punti la teoria aristotelica del sillogismo. Secondo Galeno (*Istituzione logica*, 7.2 p. 17), Boeto riconosceva che il sillogismo ipotetico degli Stoici precede logicamente il sillogismo categoriale di Aristotele e secondo Ammonio (*Commento agli Analitici Primi*, 31, 10-14), il quale ricorda che la questione era stata posta già da Teofrasto, Boeto, a differenza di Aristotele, sosteneva che i sillogismi della seconda e terza figura sono « completi » (τέλειοι) [7].

Quanto poi alla *Fisica*, Temistio (*Parafrasi alla Fisica di Aristotele*, p. 26, 20-21) e Simplicio (*Commentario alla Fisica di Aristotele*, 211, 15-17), i quali derivano probabilmente da Alessandro di Afrodisia, informano che Boeto discusse il concetto di materia, distinguendo una materia completamente non-qualificata, che chiamò ὕλη, e una materia esistente nelle cose effettive, con una sua forma e un suo limite, che chiamò ὑποκείμενον, « substrato »: a

[6] Cfr. Zeller, III 1, 647 e nota 2; Moraux, 147-164.

[7] Su ciò Zeller, III 1, 647 e nota 5; Moraux, 164-170; Gottschalk, *Aristotelian philosophy*, 1116.

quanto sembra, una semplice chiarificazione dei due termini usati da Aristotele [8].

Due, infine – e piuttosto brevi – le testimonianze sulle sue idee relative all'etica: l'una, dovuta ad Aspasio (*Commentario all'Etica Nicomachea*, 44, 20 sgg.), si riferisce alla sua concezione del πάθος, della passione, di cui egli ed Andronico sarebbero stati i primi fra i Peripatetici a proporre una definizione. Secondo Andronico, la passione è « un movimento irrazionale dell'anima dovuto ad una percezione di bene e di male, intendendo irrazionale non nel senso di ciò che è opposto alla ragione, come fecero gli Stoici, ma un movimento della parte irrazionale dell'anima (τὸ τοῦ ἀλόγου τῆς ψυχῆς μορίου κίνημα), una definizione in cui la sostanza è peripatetica, la forma stoica [9] (« un modello di sofisticazione filosofica », scrive Gottschalk, *Aristotelian philosophy*, 1115). Ad essa Boeto aggiunse che la passione è un « movimento irrazionale dell'anima avente una certa grandezza (κίνησιν ἄλογον ἔχουσάν τι μέγεθος) », un'apparente concessione agli Stoici, perché, come continua Aspasio, Boeto concordava con Andronico che il movimento si verifica in una parte dell'anima non-razionale, e non costituisce nessuna minaccia alla ragione con la sua esistenza.

La seconda testimonianza viene da Alessandro di Afrodisia. In un passo del trattato sull'anima (151, 3 sgg.) egli scrive che Boeto e Senarco interpretavano *Etica Nicomachea*, VIII 2 (1155b 17 sgg., p. 157-158) e IX 8 (1168a 35 sgg., p. 190-191) nel senso che Aristotele sostenne una teoria dell'οἰκείωσις, che cioè ciascun individuo ha un naturale amore di sé, un'appropriazione primaria (πρῶτον οἰκεῖον) il cui oggetto è il suo proprio essere. Questa teoria, a dire la verità, non si legge propriamente in nessuno dei due passi citati dell'opera aristotelica, essa è piuttosto parte centrale dell'etica stoica [10] e per-

[8] Cfr. Zeller, III 1, 648 e nota 1; Moraux, 170-171; Gottschalk, *Aristotelian philosophy*, 1116-1117.

[9] Cfr. Pohlenz, *Stoa*, 358 I e soprattutto la nota alle linee 29 sgg. di p. 358 I in 174-175 II.

[10] Cfr. Pohlenz, *Grundfragen*, 42 e *Stoa*, 358 I, 174 II.

ciò è probabile che si tratti di un'opinione personale di Boeto e di Senarco[11].

## II. I frammenti citati da Eusebio.

Dell'ampio trattato in cinque libri che la *Suda* (π 2098, p. 178, 20 IV) testimonia Porfirio scrivesse contro il Peripatetico Boeto su problemi di psicologia, a noi rimangono soltanto nove frammenti: otto sono citati da Eusebio nella *Preparazione evangelica* e sono espressamente riferiti all'opera porfiriana; uno si può rintracciare in Simplicio, il quale però nomina soltanto Boeto, non lo scritto in cui il suo pensiero era ricordato.

Per ora, l'analisi dei frammenti eusebiani. In *Preparazione evangelica*, XI 27 (p. 58, 12-62, 24 II), Eusebio discute dell'immortalità dell'anima secondo il pensiero ebraico e quello platonico, sostenendo che non ci sarebbe divergenza di opinione fra Mosè e Platone: del primo riporta passi della *Genesi* (1, 26-27 e 2,7), in cui è descritta la creazione dell'uomo ad immagine e somiglianza di Dio e la sua regalità su tutti gli esseri della terra; di Platone (« quasi fosse stato istruito da Dio »), Eusebio cita un luogo dell'*Alcibiade Primo* (133c 1-17), in cui il filosofo pone l'accento sulla parte dell'anima in cui risiedono conoscenza e pensiero e sulla sua somiglianza con il divino; ad esso aggiunge *Fedone*, 79a 6-81c 2, gran parte del terzo argomento svolto da Platone alla fine del dialogo per dimostrare l'immortalità dell'anima, quello della sua affinità con le cose immutabili ed eterne. Quindi (*Preparazione evangelica*, XI 27, 20, p. 62, 20-21 II) prosegue: « Questo dice Platone e Porfirio ne spiega il pensiero nel primo dei suoi libri *Contro Boeto Sull'anima*, scrivendo in questo modo ». A questa premessa Eusebio fa seguire la citazione letterale di tre frammenti del trattato porfiriano, dei quali il secondo, introdotto con καὶ ἑξῆς ἐπιλέγει, « e di seguito aggiunge » (p. 64, 11 II), è verisimile continui il testo del primo, ne sia cioè immediato seguito, mentre il terzo sembra riguardi lo stesso ordine concet-

[11] Cfr. Zeller, III 1, 647 e nota 3; Moraux 176-179; Gottschalk, *Aristotelian philosophy* 1114-1115 e 1117.

tuale, appartenga cioè alla stessa sequenza di idee, ma non è certamente continuazione testuale del secondo, dacché Eusebio premette καὶ ὑποκαταβάς φησιν, « e andando oltre (Porfirio) dice » (p. 65, 1 II). Ad ogni modo, i tre frammenti costituiscono un *corpus* di idee abbastanza omogenee che Porfirio sviluppava nel primo dei cinque libri del suo trattato.

Quale l'articolazione del primo frammento. A differenza di K. Mras, il quale ne stabilisce i limiti fra XI 28, 1 e 28, 5 (p. 63, 2-25 II), è probabile sia nel giusto la più lunga delimitazione suggerita da H.B. Gottschalk fra 28, 1 e 28, 10 (p. 63, 2-64, 10 II). Sono, a quanto pare, a suo favore prove sia esterne che interne.

Quanto alle prime, l'espressione di 28, 6 (p. 63, 26-27 II) ὑπάκουσον εὐθὺς ἐν ἀρχῇ τοῦ λόγου ὃ πεποίηκε (i.e. ὁ Βόηθος) γράφων οὕτως, « ascolta ciò che (Boeto) ha fatto scrivendo proprio all'inzio del suo trattato », nonostante una certa somiglianza con frasi introduttive consuete ad Eusebio, sottolineata da des Places (*Eusèbe*, XI, p. 190, 1), è difficile appartenga al Padre della Chiesa: questi, infatti, non può aver conosciuto direttamente l'opera di Boeto, al tempo suo non facilmente reperibile, ma ne sa soltanto, di seconda mano, quel che ne legge nei libri porfiriani, sicché Porfirio, non Eusebio, può essere l'autore dell'apostrofe « ascolta », nella quale, tra l'altro, se si fa attenzione al contesto, par di cogliere, per via di quel che precede (τοῦ λόγου τὴν δύναμιν περιαιρῶν, « mutilando il valore del ragionamento » di Platone), un senso di ironico risentimento che, comprensibile sulle labbra di Porfirio, non lo sarebbe invece su quelle di Eusebio.

Più notevoli le prove interne – e con esse tocchiamo una delle argomentazioni della polemica del Neoplatonico. Nel frammento, come del resto vide già l'attento Eusebio, Porfirio in sostanza non fa che spiegare il pensiero che Platone aveva sviluppato proprio nel passo del *Fedone* citato da Eusebio e non è improbabile che la citazione sia stata suggerita dallo stesso testo porfiriano: un commento che si avvale, linguisticamente e metodologicamente, del testo platonico: linguisticamente, perché nel frammento ritornano gli stessi termini usati da Plato-

ne [12], metodologicamente perché Porfirio ripropone la contrapposizione dei due estremi e della somiglianza ad uno di essi [13]. A questa premessa che ribadisce in termini inequivocabili la concezione platonica dell'immortalità dell'anima perché somigliante al divino, all'immortale, all'invisibile, all'indivisibile, all'indissolubile, a me par ovvio che Porfirio (non Eusebio) faccia seguire, contrapponendolo, il pensiero di Boeto, il quale è verisimile partisse proprio dal *Fedone* per polemizzare, sulla base di principî aristotelici, contro Platone. Ed infatti Boeto comincia, quasi intenda sottolineare la natura semplicistica del ragionamento platonico, con il rilevare la gravità del problema che, secondo lui, ha bisogno di una dimostrazione più complessa, più articolata, meno superficiale. E subito dopo, all'inizio, a quanto pare, dello svolgimento della sua tesi, egli concede a Platone che l'anima non può non essere simile a Dio, per due ragioni: per il movimento continuo e perpetuo che essa trasmette a noi e perché in essa c'è il νοῦς, la mente, il pensiero, anch'esso continuo e perpetuo. E a conforto della sua tesi, Boeto cita il detto di Alcmeone di Crotone che l'anima, perché immortale, si muove con-

[12] Si ritrovano, nel passo di Porfirio, gli stessi termini del *Fedone*, specie le qualificazioni del simile: ἀειδής, ἀθάνατος, θεῖος, νοητός, ἀδιάλυτος, ecc., e notevole appare il confronto tra *Preparazione evangelica*, XI 28, 1 (p. 63, 2-5 II) e 28, 4 (p. 63, 16-19 II) con *Fedone*, 80a 10-b5, la sintesi del pensiero platonico che Porfirio sembra ripetere: « Considera ora se da tutto quel che si è detto possiamo trarre questa conclusione: a ciò che è divino, immortale, intelligibile, a ciò di cui una è la Forma, a ciò che è indissolubile e sempre invariabilmente identico a se stesso è somigliantissima l'anima; e, viceversa, a ciò che è umano, mortale, multiforme, inintelligibile, a ciò che è suscettibile di dissoluzione e che mai rimane identico a se stesso è somigliantissimo il corpo ». Altre volte, Porfirio, per esprimere lo stesso concetto, usa qualificativi o espressioni che sembrano variazioni delle corrispondenti espressioni platoniche: così, ad es., τὸ διασκεδάννυσθαι (in contesto positivo) di *Fedone*, 78b 6 può aver dettato ἀσκεδάσιῳ di 28, 1 (p. 63, 4 II) e οὐδέποτε οὐδαμῇ οὐδαμῶς ἀλλοίωσιν οὐδεμίαν ἐνδέχεται di *Fedone*, 78d 6-7 può essere dietro συνεστῶτι ἐν ἀφθαρσίᾳ di 28, 1 (p. 63, 4-5 II), mentre *Fedone*, 79a 1-2 κἂν ἅψαιο...κἂν ἄλλαις αἰσθήσεσιν αἴσθοιο è concettualmente tradotto da Porfirio con gli aggettivi verbali ἁπτῷ τε καὶ αἰσθητῷ (28, 4, p. 63, 17 II).

[13] Il procedimanto della dimostrazione platonica nel passo del *Fedone* è quasi tutto sostanziato da antitesi: ciò che è e non è soggetto al rischio di disperdersi (78b 5-7), composto e non composto (78c 1-4), mutabile e immutabile (78d 2-79a 5), visibile e invisibile (79a 6-c 1), identico e non identico (79c 2-e 7). In 28, 2 (p. 63, 5-11 II) Porfirio mutua questo procedimento platonico, generalizzandone il principio ed esemplificandolo con l'antitesi razionale-irrazionale per poter poi, sulla traccia di Platone, svolgere in 28, 3 (p. 63, 11-15 II) e in 28, 4 (p. 63, 16-21 II) l'antitesi divino-terrestre e anima-corpo.

tinuamente come i divini corpi celesti [14]. Concessione a Platone sembra siano le ultime linee del passo di Boeto in cui, ulteriore conferma della somiglianza con Dio, sono ritenuti i βουλεύματα e le ὁρμαί, le decisioni e gli impulsi dell'anima agenti sul νοῦς, l'intelletto, « che comanda in noi »: parole e concetti, questi, che richiamano, seppure da lontano, ancora *Fedone*, 79a 2-4, in cui Platone assegna al pensiero e alla meditazione, soltanto, la possibilità di apprendere le cose che permangono costanti e *Fedone*, 80a 1-5, in cui è attribuita all'anima la funzione di « comandare e di dominare » [15].

Fin qui il frammento 1 (che equivarrebbe, se la ricostruzione qui delineata ha qualche possibilità di essere esatta, ai frammenti 1 e 2 suggeriti da K. Mras nell'edizione della *Preparazione evangelica*). Ma esso non può certamente soddisfare l'attesa del lettore, perché contiene, a guardar bene, solo quello che si potrebbe considerare la premessa di una trattazione, il preambolo

[14] Nel testo soltanto ὁ Κροτωνιάτης φυσικός per la notorietà di Alcmeone, il primo discepolo di Pitagora di cui abbiamo frammenti e la cui filosofia dovette particolarmente interessare Aristotele, al quale dobbiamo il terzo delle testimonianze: medico, scrisse un'opera intitolata περὶ φύσεως (che giustifica l'appellativo di Boeto) e collegò astronomia e teologia, sostenendo per il primo il movimento eterno dell'anima, immortale perché muove se stessa: cfr. Diogene Laerzio, VIII 83 (p. 432, 12-13 = 24 A 1, p. 210, 20-21 I Diels-Kranz): « disse [i.e. Alcmeone] anche l'anima immortale, e che essa si muove continuamente come il sole [ = i divini corpi di Boeto] » e Aezio IV 2, 2 (p. 386 Diels = 24 A 12, p. 213, 25-26 I Diels-Kranz): « Alcmeone suppone [l'anima] dotata per natura di un movimento eterno e per questa ragione immortale e simile agli dèi ». Ma il peripatetico Boeto può aver desunto il detto di Alcmeone da Aristotele, *Dell'anima*, A 2, 405ª 29-33 (p. 9): « Allo stesso modo di questi [i.e. Talete, Diogene ed Eraclito] sembra pensasse dell'anima anche Alcmeone: dice infatti che essa è immortale (φησί... αὐτὴν ἀθάνατον εἶναι ~ Boeto εἶπεν ἀθάνατον αὐτὴν οὖσαν) perché assomiglia agli esseri immortali: e questo le accade in quanto si muove sempre: ché anche tutti i corpi divini (τὰ θεῖα πάντα ~ Boeto τὰ θεῖα τῶν σωμάτων) si muovono sempre, la luna, il sole, gli astri e tutto quanto il cielo ».

[15] La citazione che Porfirio fa di Boeto sembra omogenea e coerente nella sua continuità da 28, 7 a 28, 10 (p. 64, 1-10 II): è in gran parte una concessione retorica all'avversario e la probabilità che, per 28, 9 (p. 64, 5-7 II) – il detto di Alcmeone di Crotone –, risalga ad Aristotele (vd. nota 14) dovrebbe confermare la paternità peripatetica di tutto il passo. Così anche K. Mras (vd. l'indice dei passi nella sua edizione della *Preparazione evangelica* a p. 443 II, s.v. Boëthus) e soprattutto Gottschalk, *Boethus' Psychology*, 244 e 246-248 e nota 9, *Aristotelian Philosophy*, 1117-1118. Theiler, *Porphyrios* 21, 51 ( = *Forschungen*, 186, 51) attribuisce a Boeto soltanto 28, 7 (p. 64, 1-2 II) e la sua opinione è accolta da Moraux, 175, 11: ma vd. il sèguito nel testo. Qui, in linea generale, va osservato che potrebbe apparire non poco sorprendente una citazione di neppure due linee dopo un'introduzione (28, 6, p. 63, 26-27 II) che ingenera nel lettore l'attesa di una dimostrazione piuttosto articolata.

della vera e propria dimostrazione, la concessione retorica all'avversario, prima di svolgere una sua tesi personale sull'argomento. E la ragione di questa spiacevole mutilazione va individuata probabilmente nel fatto che ad Eusebio, in accordo con il suo assunto di dimostrare che tra il pensiero platonico e il *Pentateuco* non c'era sostanziale divergenza sul problema dell'immortalità dell'anima, interessavano soprattutto, nella citazione che di Boeto faceva Porfirio, soltanto quelle linee in cui non era contestata la tesi platonica. La *pars destruens* egli la doveva omettere.

Passiamo ora al secondo frammento, che corrisponde al terzo proposto da Mras (XI 28, 11-12, p. 64, 11-25 II). Introdotto da καὶ ἑξῆς ἐπιλέγει, di cui è soggetto sottinteso ὁ Πορφύριος, esso dovrebbe ripetere un testo che nell'opera originale e completa del Neoplatonico seguiva quasi immediatamente al frammento primo, costituendone la successione logica almeno dal punto di vista del contenuto. E infatti esso sembra risponda, con l'interrogativa retorica di 28, 11 (p. 64, 12-16 II), alle affermazioni di Boeto, specie a quelle di 28, 10 (p. 64, 7-10 II): se, cioè, si accetta che l'anima è fra tutte le cose la più somigliante al divino, se le sue attività – chiara allusione ai βουλεύματα e alle ὁρμαί cui Boeto accenna in 28, 10 (p. 64, 8-9 II) – sono simili a quelle divine, qual è la necessità di richiedere altre argomentazioni per dimostrarne l'immortalità – allusivo di 28, 7 (p. 64, 1-2)? Questo stretto legame con il primo frammento sembra confermato anche dalla sintassi del passo: ché i due participi προοιμιαζόμενον (p. 64, 13-14) e καταριθμοῦντα (p. 64, 14), ambedue soggetti di δεῖσθαι, pur nella loro indeterminatezza, non possono non riferirsi allusivamente a Boeto [16]. Nel resto del frammento, Porfirio

[16] Geneviève Faurelle traduce così (p. 195) il passo: « quand on commence par dire – en se gardant bien d'inclure cet argument dans une foule d'autres, alors qu'il est capable de rallier les gens sensés – qu'elle n'aurait pas part à des activités...? »: la dichiarativa, cioè, introdotta da ὡς dipenderebbe da προοιμιαζόμενον e καὶ μή... καταριθμοῦντα sarebbe, per dir così, parentetico. Ma forse il participio e la dichiarativa sono troppo distanti fra loro e la coordinazione fra i due participi è abbastanza stretta perché possano essere divisi in maniera così decisa. Senza considerare affatto necessari gli emendamenti proposti da Gottschalk, *Boethus' Psychology*, 247, 8 – τοῦτον trasferito dopo προοιμ. ed espunzione del secondo καί, della terza riga del *Frammento II*, p. 168, dacché oggetto sottinteso di προοιμ. può essere ἀθανασίαν –, e senza separare così drasticamente i due participi coordinati fra loro, sembra più probabile che la dichiarativa ὡς di-

insiste su ulteriori argomenti dimostrativi dell'immortalità dell'anima, specificando in primo luogo la sua capacità di formare e mantenere insieme il corpo, in cui è sprofondata e da cui è oscurata, e sottolineando poi che, a maggior ragione, quand'essa si separa dal corpo [17] – allo stesso modo dell'oro sceverato della melma che lo circonda –, senza come esso dissolversi, rivela subito la sua somiglianza con Dio, perché di lui partecipe e a lui simile nelle sue attività. E anche in queste linee si avverte, nel rapporto fra l'anima e il corpo, vivissima la presenza del pensiero platonico – il corpo tomba dell'anima –, di cui è eco in *Fedone*, 79c 1-8.

Segue subito dopo, nella *Preparazione evangelica*, il terzo frammento, quarto per Mras (28, 13-16 p. 65, 2-18). Eusebio l'introduce con l'espressione καὶ ὑποκαταβάς φησιν, in cui è sottinteso il soggetto « Porfirio », comune a tutta questa parte del testo e in cui la prima preposizione componente il verbo sottolinea la prossimità di questo frammento a quel che precede. Ed infatti in esso è esplicitato il contrasto fra anima e corpo, accennato nelle linee precedenti: l'anima partecipa al tempo stesso della natura mortale, perché è coinvolta nella vita del corpo, e della natura divina, perché l'intelligenza travalica il corpo e consente di elevarsi al divino, sicché, essere olimpico, l'uomo con la sua scienza, con la sua metodica attività imita le opere del demiurgo. Questo contrasto è espresso con uno stile spezzato, anaforico, con accento vibrante e convinto, vicino alle migliori pagine del trattato *Sull'astinenza* e della *Lettera a Marcella*: esso dovette probabilmente colpire il Padre della Chiesa per la lucida difesa della divinità dell'anima, sì da ritenerlo sufficiente a chiarire i termini del problema e a concludere così la sezione della sua opera sull'immortalità dell'anima (28, 17, p. 65, 19-21 II): « di tutte queste idee il maestro è stato evidentemente Mosè,

penda piuttosto da ἐντρέφαι: così intende Gottschalk, *Boethus' Psychology*, 247. Tradurrei: « qual bisogno c'è che richieda altri ragionamenti per la dimostrazione della sua [ = dell'anima] immortalità chi (la = immortalità) pone come premessa e non considera questa argomentazione come una fra molte dacché essa è sufficiente a convincere la gente di buon senso che (essa = l'anima) non parteciperebbe alle attività... ? ».

[17] Mras emendò τοῦ <ἀ>λόγου la lezione manoscritta τῷ λόγῳ di p. 64, 21, intendendo « se [l'anima] fosse separata dall'irrazionale [cioè dal corpo] »: seguo tuttavia, come des Places e Schwyzer, i codici, traducendo, con G. Faurelle, « con il pensiero ».

egli che, raccontando la nascita del primo uomo..., si rese garante (ἐπιστώσατο) dei ragionamenti sull'immortalità dell'anima ».

Questi i primi tre frammenti dell'opera di Porfirio citati da Eusebio. Ragioni esterne e ragioni interne consentono, con ogni verisimiglianza, di assegnarli tutti, nella stessa successione testuale in cui si leggono in Eusebio, al primo libro del trattato perduto, forse anche alle prime pagine di esso: ragioni esterne, perché essi costituiscono un *corpus unicum* del libro undecimo della *Preparazione evangelica*, ragioni interne, perché svolgono una linea concettuale logica e coerente a dimostrazione dell'immortalità dell'anima. Porfirio, in questa prima parte del suo scritto, partiva dalla terza prova espressa da Platone nel *Fedone*, ne dava un chiarimento, mantenendosi accosto anche linguisticamente e metodologicamente al testo del dialogo, aggiungeva osservazioni sue, ad ulteriore conferma dell'assunto. In essa trovava spazio anche l'inizio dell'opera di Boeto, la cui posizione sul problema rimane per ora indefinita, limitata ad un assenso, *argumenti causa*, al principio platonico.

Il quarto frammento (quinto per Mras) è da Eusebio riportato, anch'esso letteralmente (πρὸς λέξιν), nel libro XIV della *Preparazione evangelica*, cap. 10, 3 (p. 287, 3-7 II). È un frammento piuttosto breve (cinque linee in tutto) che il Padre della Chiesa cita per dimostrare che la filosofia greca è nata da umane congetture e da molte controverse ed incerte discussioni, non da un chiaro ed esatto possesso della verità (XIV 9, 9, p. 286, 7-9 II). Esso è preceduto e seguito da due altri frammenti di opere perdute di Porfirio, il primo della *Lettera ad Anebo* (XIV 10, 1, p. 286, 14-17 II = fr. 1, p. 2, 11-14 Sodano), il secondo della *Filosofia desunta dagli oracoli* (XIV 10, 4-5, p. 287, 8-19 II = p. 141 Wolff). Il passo, isolato e a sé stante, non contribuisce molto all'intelligenza del pensiero di Porfirio e neppure alla individuazione della sua collocazione. Forse è possibile coglervi qualche allusione alle tematiche svolte e a questioni di metodo, dacché Porfirio alle ἔννοιαι e alla ἱστορία, che nella loro positività dichiarano in maniera incontestabile l'immortalità dell'anima, contrappone l'incertezza della filosofia, che mette tutto in discussione e tutto contesta, fino ad arrivare alla sospensione del giudizio, alla ἐποχή pirroniana.

A differenza del quarto, il frammento quinto (sesto per Mras) s'inserisce abbastanza chiaramente nel contesto dei frammenti sesto e settimo, costituendo insieme con essi una sezione del trattato in cui Porfirio doveva molto probabilmente passare in rassegna le opinioni di altri filosofi e polemizzare con esse, affermando tesi sue proprie. Infatti, i frammenti sono citati da Eusebio nel libro XV della *Preparazione evangelica*, cap. 11, 1-4 (p. 374, 2-375, 4 II) e tengono dietro ad *Enneade* IV 7, 85, 1-50 (pp. 208-212 II), in cui Plotino contesta la teoria dell'entelechia aristotelica: introdotti dalle parole; « poi che esponemmo anche il testo di Plotino, non è fuori posto vedere pure quel che è stato detto da Porfirio nei suoi libri *Contro Boeto Sull'anima* (XV 10, 9 p.373, 23-24 II), essi sono separati, il quinto dal sesto da εἶθ' ἑξῆς ἐπιλέγει (p. 374, 8), il sesto dal settimo da εἶθ' ἑξῆς μεθ' ἕτερα ἐπιλέγει (p. 374, 19 II), sicché dovevano nell'opera originale seguire l'uno all'altro a non notevole distanza e far parte probabilmente dello stesso libro (quale, non possiamo dire).

Il frammento quinto (11, 1, p. 374, 2-7 II) contiene una polemica piuttosto limitata, ma abbastanza intelligibile (Eusebio evidentemente nella citazione mira all'essenziale e soprattutto a quello che può confortare i suoi principi) contro Aristotele: se l'anima è entelechia del corpo [18], se lo muove rimanendo essa stessa immobile, come spiegare le estasi e la profezia, due attività psichiche in cui l'anima sembra agisca indipendentemente dal corpo, cosa dire delle decisioni e delle riflessioni che, pur coinvolgendo l'intero organismo, sono essenzialmente movimenti dell'anima? Porfirio, evidentemente, intendeva riaffermare la dottrina platonica, maturatasi specialmente dopo il *Fedone*, che l'anima è dotata di movimento proprio ed è principio di movimento: ma questo problema – avverte H.B. Gottschalk (*Boethus' Psychology*, 250) – era stato già discusso nello stesso Peri-

[18] Porfirio è probabile abbia in mente l'inizio del libro secondo del trattato *Sull'anima*: cfr. B 1, 412ᵃ 19-22 (p. 26): « è dunque necessario che l'anima sia sostanza come forma di un corpo fisico che ha la vita in potenza. E questa sostanza è atto (ἐντελέχεια). Atto dunque di un corpo cosifatto »; *ibid.*, 27-28: « perciò l'anima è atto primo (ἐντελέχεια ἡ πρώτη) di un corpo fisico che ha la vita in potenza »; *ibid.*, 412 ᵇ 4-6: « se bisogna dire qualcosa valida per ogni anima, essa potrebbe essere l'atto primo di un corpo fisico organico ».

pato, subito dopo Aristotele, da Teofrasto e da Stratone di Lampsaco, suo scolaro e suo successore nella direzione della scuola, i quali avevano sostenuto che l'anima ha movimenti analoghi, se non identici, a quelli del corpo [19]. E, del resto, anche Boeto aveva sottolineato, come si è visto nella discussione del primo frammento, che il movimento continuo e la perpetua attività dell'intelletto sono elementi distintivi della natura divina dell'anima.

Nel frammento immediatamente successivo (11, 2-3, p. 374, 9-18), il sesto (settimo per Mras), Porfirio contesta una teoria anonima secondo la quale l'anima degli organismi viventi è considerata analoga alle proprietà che caratterizzano le cose inanimate e ne determinano il movimento: al peso, ad esempio, che fa cadere una pietra o al calore che fa bruciare il fuoco. A questa analogia il Neoplatonico ne contrappone un'altra, diversa: le proprietà delle sostanze inorganiche non sono analoghe all'anima ma soltanto alla ἐμψυχία degli organismi viventi, cioè al loro essere vivi, che è prodotto dall'anima introdotta dall'esterno nel corpo, il quale, quindi, è da essa animato, così come l'acqua è riscaldata dal fuoco e l'aria è rischiarata dalla luce del sole. Mentre, cioè, per l'anonimo come il calore dell'acqua è identico al calore del fuoco e la luce dell'aria s'identifica con la luce del sole, così il corpo organico e la sua attività vitale sono essenzialmente una cosa sola ed inseparabile, per Porfirio, invece, queste

[19] Cfr. per Teofrasto il fr. 271 (p. 8-10 II) che dobbiamo a Simplicio, *Commentario alla Fisica*, 6, 4 234 b 10-20 (p. 964, 29-965, 6): « queste opinioni trovano favore anche presso il capo dei colleghi di Aristotele, Teofrasto, il quale nel primo dei suoi libri *Sul movimento* dice che "i desideri e le appetizioni e i sentimenti di ira sono movimenti del corpo e in questo hanno il loro punto di partenza, ma quanto alle decisioni e alle speculazioni non è possibile riferirle ad altro, ma nell'anima stessa è il loro punto di partenza e la loro attività e il loro punto di arrivo..." ». Per Stratone, vd. il fr. 74 (p. 26, 23-27, 5), che è citato nello stesso commento di Simplicio (p. 965, 7-16): « Anche Stratone di Lampsaco, il quale è stato discepolo di Teofrasto ed è annoverato fra i migliori Peripatetici, concorda che l'anima si muove, non soltanto quella irrazionale ma anche la razionale, affermando che movimenti sono le attività anche dell'anima. Dice dunque nell'opera *Sul movimento* tra le molte altre cose anche questo: "continuamente infatti chi pensa si muove, allo stesso modo di chi vede e sente e avverte un odore: ché il pensare è un'attività del pensiero così come il vedere lo è della vista". E prima di quello che è stato detto ha scritto: "poichè dunque la maggior parte dei movimenti sono gli stessi che l'anima pensa muovendosi in se stessa e che furono dapprima messi in movimento dalle sensazioni. Ed è evidente: perché tutto ciò che essa non ha visto prima non può pensarlo, come ad esempio luoghi o porti o dipinti o statue o uomini o altre cose del genere" ».

identità non sussistono e l'anima, con la sua presenza nel corpo, gli dà vita e ne determina l'attività.

Qual sia l'anonimo del quale Porfirio contesta la teoria vide già Moraux in una brevissima nota (175, 14), in cui scrisse: « Ich halte es für sehr wahrscheinlich das Fr. 7 gegen Alexander [von Aphrodisias] gerichtet ist », ma la completa ed esauriente dimostrazione che Porfirio polemizzi con Alessandro di Afrodisia, il commentatore più insigne dell'antichità delle opere di Aristotele, è nelle pagine 251-253 di Gottschalk, *Boethus' Psychology*. Nella prima sezione del suo trattato *Sull'anima* (p. 2-26, specie 2-11 e 24-26), egli sostiene infatti una dottrina dell'anima che coincide anche nei particolari con quella criticata da Porfirio, dottrina che si ritrova più o meno analoga in un frammento del suo commentario al trattato *Sul cielo* di Aristotele citato da Simplicio nella sua esegesi della *Fisica* (p. 1218, 20-36.) e nella sua *Lettera sui principi del Tutto secondo l'opinione di Aristotele*, superstite soltanto in arabo e tradotta in francese da Badawi 135-153. Idee simili tuttavia si possono rintracciare in Andronico di Rodi, il quale, sulla linea di una tradizione peripatetica ancora più antica, può aver anticipato l'insegnamento di Alessandro di Afrodisia.

Parti dei frammenti quinto e sesto possono trovare un'eco, almeno per quanto riguarda le linee generali e i concetti fondamentali, nei capitoli 15 e 16 del secondo libro del *Commento al Somnium Scipionis* di Macrobio, il quale è probabile abbia avuto presente il trattato *Sull'anima* scritto contro Boeto da Porfirio nella sua confutazione delle otto obiezioni poste da Aristotele alla tesi dell'immortalità dell'anima [20].

Anche se i passi di Macrobio non possono ovviamente essere considerati veri e propri frammenti dell'opera porfiriana per-

[20] Questa possibilità è stata sottolineata e ampiamente illustrata con argomentazioni diverse via via da Schedler (p. 54, 1; 64, 3; 65, 1), Mras (*Macrobius' Kommentar*, 276-278), Courcelle, 31-32, Flamant (p. 640 sgg.) e Gersh (p. 506 II): del resto, prima di iniziare la confutazione del pensiero aristotelico, Macrobio scrive chiaramente che, consapevole dei suoi limiti, ha raccolto in un unico *corpus* le difese che di Platone fecero contro Aristotele i « magni viri » che si vantavano di essere chiamati « Platonici » (II 15, 2 p. 140, 17-18) e lo ribadisce al termine della sua dimostrazione in 15, 26 (p. 144, 26-27): « ex his omnibus, quae eruta de Platonicorum sensuum fecunditate collegimus, constitit... ». Perplessità esprime Gottschalk, 251, 14.

ché lo scrittore latino non ricorda in nessun luogo né Porfirio né il suo trattato, sembra tuttavia opportuno trascriverli con la traduzione italiana a fronte, anche soltanto a titolo di confronto con il testo di Eusebio.

Macrobio II 16, 24 (p. 150,18-22): cfr. Porfirio fr. 5

ita cum corporum motum, seu divina seu terrena sint, considerando quaerere forte auctorem velis, mens tua ad animam quasi ad fontem recurrat, cuius motum etiam sine corporis ministerio testantur cogitationes, gaudia, spes, timores [21].

così, quando tu, considerando il movimento dei corpi, siano essi divini o terreni, ne vuoi per caso ricercare l'artefice, la tua mente risalga all'anima come ad una fonte, il cui movimento anche senza l'impiego del corpo testimoniano i pensieri, le gioie, le speranze, i timori.

Macrobio II 15, 6-10 (p. 141, 1-32): cfr. Porfirio fr. 6

Plato enim cum dicit animam ex se moveri, id est cum αὐτοκίνητον vocat, non vult eam inter illa numerari quae ex se quidem videntur moveri, sed a causa quae intra se latet moventur, ut moventur animalia auctore quidem alio sed occulto, nam ab anima moventur..., sed Plato ita animam dicit ex se moveri ut non aliam causam vel extrinsecus accidentem vel interius latentem huius motus dicat auctorem; hoc quem ad modum accipiendum sit instruemus.

Platone infatti quando dice che l'anima si muove da sé, quando cioè la chiama αὐτοκίνητος, non vuole inserirla nel numero di quelle cose che sembrano, sì, muoversi da sé, ma sono mosse da una causa che sta nascosta dentro di esse, come gli animali i quali sono mossi certamente da un agente diverso ma nascosto: ché sono mossi dall'anima... ma Platone dice che l'anima si muove da sé in maniera tale da non affermare che responsabile di questo movimento sia una

[21] Cfr. anche Plotino, *Enneade*, III 6, 3, 1-3 (p. 338 I): « Che dire delle propensioni e delle avversioni? E i dolori, la collera, i piaceri, i desideri, le paure come non sono rivolgimenti e stati passivi interiori e mobili? »; *ibid.*, 22-24 (p. 339 I): « E quando diciamo che l'anima si muove tra desideri, ragionamenti, giudizi, non vogliamo dire che essa, ciò facendo, sia scossa, ma che i movimenti derivano da essa »; Attico, fr. 7 p. 63, 42-45 (citato dallo stesso Eusebio nello stesso contesto): « Quale è stata la sua [ = di Aristotele] audacia, infatti, o come si è egli visto costretto a togliere all'anima i movimenti primari, il deliberare, il riflettere, il congetturare, il ricordare, il ragionare ».

ignem calidum vocamus, sed et ferrum calidum dicimus... horum tamen singula de diversis diversa significant. aliter enim de igne, aliter de ferro calidi nomen accipimus, quia ignis per se calet, non ab alio fit calidus, contra ferrum non nisi ex alio calescit... sic et stare et moveri tam de his dicimus quae ab se vel stant vel moventur, quam de illis quae vel sistuntur vel agitantur ex alio... ab se ergo movetur anima... anima vero ita per se movetur ut ignis per se calet.

causa diversa che sopravvenga dal di fuori o stia nascosta nel suo interno. Spiegheremo in che modo si deve intendere questa affermazione. Noi chiamiamo caldo il fuoco, ma diciamo caldo anche il ferro... tuttavia ciascuna di queste definizioni ha significato diverso a seconda delle cose diverse cui è riferita. Infatti, altro è il significato in cui intendiamo il nome « caldo » se lo riferiamo al fuoco, altro se lo diciamo del ferro, perché il fuoco è caldo di per sé, non diventa caldo per l'intervento di cosa da esso diversa, mentre al contrario il ferro non diventa caldo se non per l'intervento di cosa da esso diversa... allo stesso modo, noi diciamo e che stanno ferme e che si muovono tanto di quelle cose che o stanno ferme o si muovono da sé quanto di quelle che o sono tenute ferme o sono mosse da cosa diversa... l'anima dunque si muove da sé... l'anima invece si muove di per se stessa, così come il fuoco è di per se stesso caldo.

Il terzo dei frammenti di questo gruppo, il settimo della serie citato da Eusebio (11, 4, p. 374, 20-375, 4 II), ottavo secondo Mras, segue subito dopo il sesto, cui succede con l'introduzione « poi, successivamente, dopo altre considerazioni (Porfirio) aggiunge » (εἶθ' ἑξῆς μεθ' ἕτερα ἐπιλέγει), chiaro indizio che esso, pur appartenendo allo stesso contesto e allo stesso libro degli altri due, non doveva essere loro contiguo ma intervallato da altri passi. Ad ogni modo, l'argomentazione di Porfirio contro gli avversari dell'immortalità dell'anima continua e, dopo Aristotele (frammento quinto) e Alessandro di Afrodisia (frammento sesto), leggiamo ora, nel settimo, un'aspra presa di posizione con-

tro tutte le correnti di pensiero materialista, cui Porfirio, in una rapida sintesi, rimprovera con forti toni (che dovevano, naturalmente, incontrare la piena soddisfazione di Eusebio) le loro dottrine di cui essi dovrebbero vergognarsi (la parola αἰσχύνη ricorre tre volte nello spazio di otto linee, una volta il verbo αἰσχύνω e l'aggettivo αἰσχρός). Per prima è ricordata la dottrina dell'entelechia aristotelica; già contestata nel frammento quinto, poi seguono, l'una dopo l'altra, le teorie degli Stoici, i quali sostengono che l'anima è un soffio temprato dall'aria fredda[22], di Eraclito, secondo il quale essa è fuoco acceso, di Democrito e degli Epicurei, i quali affermano che l'anima è un aggregato di atomi, di materialisti generici, infine, secondo i quali essa è generata dal corpo. Tutto questo in una sintesi rapida, nella quale le diverse dottrine sono accennate l'una dopo l'altra, senza che siano citati i nomi dei filosofi o delle scuole filosofiche: sicché si ha l'impressione che questo passo sia la conclusione di tutta una sezione del trattato in cui Porfirio, estendendo il suo assunto contro Boeto, ma senza naturalmente perderlo di vista, doveva passare in rassegna, come del resto era il suo metodo nell' affrontare le varie problematiche, le tesi sulla questione dell'anima sostenute via via nelle diverse fasi dell'evoluzione del pensiero greco. A conclusione del passo e a conferma che vergognosa è la dottrina dei suoi avversari, Porfirio cita l'autorità di Platone, il quale nelle *Leggi*, discutendo della tesi dei naturalisti, i quali affermano la priorità della natura rispetto all'anima e dimenticano che l'anima è un'entità originaria che precede tutti i corpi nel

[22] Questo il testo greco: πῶς δὲ οὐχ αἰσχύνης γέμων ὁ πνεῦμά πως ἔχον αὐτὴν (i.e. τὴν ψυχήν) ἀποδιδοὺς (i.e. λόγος) ἢ πῦρ νοερόν, τῇ περιψύξει καὶ οἷον βαφῇ τοῦ ἀέρος ἀναφθὲν ἢ στομωθέν, in cui sembrano fuse insieme le teorie di Eraclito e degli Stoici, con un chiasmo (rilevato da des Places, *Eusèbe*, 298, 3), ché ἀναφθέν, « accesa », si riferisce a πῦρ e στομωθέν, « temprato », a πνεῦμα. Nel passo, Porfirio ripete una terminologia propriamente stoica: cfr., ad es., Crisippo, fr. 407 (SVF p. 134, 19-21 = Plutarco, *Sul principio del freddo*, 2, 946c, p. 232): « Gli Stoici affermano anche che nei corpi dei bambini il soffio è temprato dal raffreddamento (τὸ πνεῦμα... τῇ περιψύξει στομοῦσθαι) e dall'essere una sostanza fisica diventa anima » e 806 (SVF, p. 222, 17-24 II = Plutarco, *Sulle contraddizioni degli Stoici*, 41, 1052F, p. 48, 4-9): « L'embrione nel ventre della madre, egli [i.e. Crisippo] pensa, si nutre per natura come la pianta; ma una volta che esso è stato generato, il suo soffio vitale (τὸ πνεῦμα) è raffreddato e temprato (στομούμενον) dall'aria; e diventa animale; e non è senza ragione che questo soffio ha preso il nome di anima. Ma egli stesso si contraddice dicendo che l'anima è un soffio più raro e più sottile della natura vegetativa »; cfr. anche nota 24.

venire nell'essere, li dice « attaccati a dottrine empie » (891d 1-2: οἱ λόγων ἁπτόμενοι ἀσεβῶν) e un po' oltre (891e 7) ne stigmatizza i discorsi, i quali hanno reso tale l'anima degli uomini empi (τῶν ἀσεβῶν): cfr. Porfirio λόγον... ἀσεβῶν ἀσεβῆ (11,4, p. 375, 2). Evidente anche, nelle ultime due linee del frammento (ἐπὶ... τῷ λέγοντι αὐτοκίνητον οὐσίαν [i.e. τὴν ψυχήν] οὐκ ἄν τις... αἰσχυνθείη) l'allusione a *Fedro*, 245e 2-246a 2: « dimostrata l'immortalità di ciò che si muove da sé (τοῦ ὑφ' ἑαυτοῦ κινουμένου), nessuno si vergognerà di affermare (τις λέγων οὐκ αἰσχυνθείη) che proprio questa è l'essenza e la definizione dell'anima (ψυχῆς οὐσίαν τε καὶ λόγον)... e se queste cose stanno così, cioè che nient'altro è ciò che si muove da sé se non l'anima (τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν ἢ ψυχήν), di necessità l'anima dovrebbe essere non generata ed immortale »[23].

L'ultimo frammento citato da Eusebio, l'ottavo (il nono nella numerazione di Mras), si legge poco lontano dal gruppo dei tre or ora esaminati, nel cap. 16, 1-2 del libro XV della *Preparazione evangelica* (p. 380, 23-381, 7 II). Dopo aver passato in rassegna il pensiero aristotelico e polemizzato con esso servendosi di passi dei filosofi medio e neoplatonici, Eusebio passa alle dottrine stoiche e dopo aver citato un lungo passo di Ario Didimo

[23] L'unità e la coerenza organica di tutto il cap. 11 di Eusebio, come ho cercato di rilevare, dovrebbe escludere che tutt'intero quest'ultimo suo paragrafo non sia il sèguito che nel trattato di Porfirio concludeva una sezione di esso. E innanzi tutto Mras (*Attikos*, 183-184), contro l'opinione di chi avrebbe voluto attribuire ad Eusebio le ultime tre linee (p. 375, 2-4 II), sottolineò giustamente (vd. specialmente p. 184 e nota 1) che il Padre della Chiesa, quando aggiunge qualcosa di suo, lo « contrassegna » in maniera chiara ed evidente. In secondo luogo, contro la tesi sostenuta da P. Merlan (*Philosophy*, 73, 3) e fatta propria, sia pure con riserva, da des Places (*Eusèbe*, 299, 5 e 301, 1; *Atticus*, 65-6, ove il passo di Eusebio figura come fr. 7 bis di Attico con il punto interrogativo) che 11, 4 debba attribuirsi ad Attico, non a Porfirio, possono valere, oltre all'organicità del capitolo, altre, serie considerazioni: prima di ogni cosa, l'inequivocabile assegnazione di Eusebio a Porfirio: non sembra, cioè, ragionevole, dopo l'introduzione di p. 374, 23-24 II e la riaffermazione di p. 374, 8 II, che *ex abrupto* e senza nessun cenno testuale soggetto sottinteso della frase di p. 374, 19 II diventi « Attico ». Oltre a ciò, Gottschalk (*Boethus' Psychology*, 245, 6) annota che lo scopo del libro di Attico fu quello di contrastare la tendenza d'introdurre nel Platonismo dottrine aristoteliche e perciò non sarebbe certo pertinente la critica che nel passo si muove contro Stoici ed Epicurei. Nel contesto di queste considerazioni non mi sembra di molto rilievo l'osservazione di des Places (*Eusèbe*, 301, 1) che αὐτοκίνητον di 11, 4 (p. 375, 3 II) ritorna in un frammento certo di Attico, riportato dallo stesso Padre della Chiesa in XV 9, 12 (p. 371, 10 II = Attico, fr. 7, p. 64, 70): Porfirio aveva davanti agli occhi o nella mente τοῦ ὑφ' ἑαυτοῦ κινουμένου e τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν di *Fedro*, 245e 3 e 7-8, sicché gli venne spontaneo il composto αὐτοκίνητον.

riguardante Dio e la struttura del mondo scrive (15, 9, p. 380, 18-21 II): « Questo ci sia davanti, derivato dall'*Epitome* di Ario Didimo. Quanto all'opinione degli Stoici su Dio è sufficiente citare le parole di Porfirio nei libri scritti da lui *Contro Boeto Sull'anima*, che sono della maniera seguente (τὰς... λέξεις... τοῦτον ἐχούσας τὸν τρόπον) ». Un'altra citazione letterale, dunque, di cui Eusebio, seguendo un proprio metodo di composizione, si serve per contestare opinioni contrarie al credo cristiano. E difatti nel frammento, piuttosto breve (nove linee di testo), Porfirio polemizza in maniera piuttosto dura con gli Stoici, i quali sostengono che Dio è un fuoco intellettuale e ne affermano, nello stesso tempo, l'eternità[24]: accusa il loro sistema filosofico di cecità, leggerezza e disprezzo per le dottrine antiche dei Greci, ne mette in rilievo le contraddizioni e la pretesa di affermare principi indiscutibili.

Come questo frammento si possa inserire negli altri citati da Eusebio è difficile dire. Il Padre della Chiesa lo riporta nella dossografia delle dottrine su Dio e, specificamente, a proposito del pensiero stoico. Perciò non è improbabile che nel suo ampio trattato Porfirio estendesse la sua polemica contro Boeto anche al problema di Dio, collegandolo con quello dell'anima immortale: l'avvio gli era offerto dallo stesso suo avversario?

## III. Il frammento citato da Simplicio.

Nei commentari ai libri *Sull'anima* di Aristotele, Simplicio, discutendo III 5, 430 ª 22-23 (p. 72), in cui si legge che l'intelletto attivo « separato è solo ciò che è realmente, e questo solo è

[24] Per questa concezione stoica, cfr., ad es., SVF II 1031 (p. 307, 1-3): « o certamente [Virgilio] ha parlato secondo coloro i quali affermano che Dio è essere corporeo e lo definiscono così: πῦρ νοερόν ( = Porfirio p. 380, 23), cioè fuoco sensitivo (*ignem sensualem*). E se questo è vero, egli è corpo »; *ibid.*, 1032 (p. 307, 4-7): « secondo gli Stoici, i quali pretendono che la sostanza infuocata e calda è la parte-guida del mondo e che Dio è corpo e il demiurgo stesso niente altro che la forza del fuoco »; I 157 (p. 42, 7-8): « lo stoico Zenone (dichiarò Dio) intelletto infuocato del cosmo »; II 1027 (p. 306, 19-22): « gli Stoici dichiarano Dio intelligente, fuoco artefice, che metodicamente procede alla creazione del cosmo, che contiene tutte le forze germinative secondo le quali tutte le cose nascono conforme al fato, e soffio che attraversa tutto il cosmo... », ecc.; cfr. Pohlenz, *Stoa*, 95 I e nota a p. 95, 12 di p. 54 II.

immortale ed eterno (ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον) », scrive (p. 247, 23-26) che Aristotele a giusta ragione al primo aggettivo (« immortale ») ha aggiunto il secondo (« eterno »), così come nel *Fedone* (106c 10-d 1) Platone, parlando dell'anima, conclude che essa, « oltre ad essere immortale (ἀθάνατος), sarà anche indistruttibile (ἀνώλεθρος) ». L'aggiunta del secondo attributo, « eterno » in Aristotele, « indistruttibile » in Platone, significa che, come per Aristotele l'intelletto agente, oltre ad essere immortale, è anche eterno, così per Platone l'anima, oltre ad essere immortale, è anche indistruttibile e, dopo la morte del corpo, inizia la sua vita eterna.

A questa opinione Simplicio contrappone quella di un Boeto, del quale non definisce, con nessun epiteto, la scuola di appartenenza né nomina il titolo dell'opera in cui essa è espressa. Questa opinione, alla quale Simplicio scrive di non poter aderire, afferma che l'anima, quando la morte sopraggiunge sull'essere vivente, non muore: essa, allora, si separa soltanto dal corpo, del quale fino a quel momento è stata principio di vita: svanisce, invece, in sèguito, dopo la separazione. Quindi, l'anima è immortale nel senso che non perisce immediatamente con la morte dell'essere vivente, ma non è eterna perché essa, in un momento successivo alla separazione del corpo, finisce.

Il Boeto, citato qui da Simplicio, è lo stesso Boeto contro cui polemizza Porfirio e il passo deve aggiungersi ai frammenti del suo trattato *Sull'anima*? Ora, a chi legga attentamente il luogo di Simplicio, dovrebbe risultar chiaro che nella sintesi – per la verità abbastanza breve e non certo chiarissima – dell'opinione di Boeto, è sottolineato il concetto dell'ἐμψυχία, l'essere vivente, cui è simile l'anima, che (avverte Gottschalk, *Boethus' Psychology*, 248) non ha nessuna attinenza con la dottrina aristotelica dell'intelletto agente che Simplicio va esponendo nel suo commentario. Piuttosto (e questo l'aveva sottolineato già Zeller III 1, p. 648, 2), esso può valere soltanto se si riferisce ad un contesto in cui s'intende criticare la prova ontologica di Platone a favore dell'immortalità dell'anima, l'ultima prova svolta nel *Fedone*, proprio quella cioè cui Boeto, come si è visto (vd. *supra*, p. 144-5), fa delle concessioni nel primo frammento. Anche

qui, in effetti, c'è una concessione, ma si tratta di una concessione a metà: Boeto, cioè, intende « immortale » l'anima nel senso che essa non è colta dalla morte quando questa sopravviene al corpo, ma ne nega l'indistruttibilità, perché essa, dopo essersi separata dall'organismo vivente, svanisce, ponendo così fine alla sua esistenza. E con questa teoria, con la quale, sul problema dell'immortalità dell'anima, finiva con l'allinearsi a quei Peripatetici i quali intendevano la dottrina aristotelica nel senso della sua semplice negazione, Boeto si avvicinava al materialismo stoico [25]. Verso questo, del resto, egli aveva mostrato una certa propensione ritenendo – come si legge in Simplicio, *Commentario alle Categorie*, 78, 4-5 – πρώτη οὐσία, sostanza prima, non la forma, ma solo la materia e, in un certo senso, anche il composto di materia e forma.

Se, dunque, il passo citato da Simplicio riferisce, di Boeto, una critica al testo del *Fedone* platonico, quasi continuazione e complemento delle iniziali concessioni che si leggono nel primo frammento citato da Eusebio, non sarà improbabile non solo che si tratti della stessa persona, ma anche che il luogo riportato da Simplicio debba considerarsi desunto dallo stesso trattato di Porfirio ed esserne quindi il nono frammento. Simplicio, del resto, anche per altre citazioni di Boeto, aveva avuto come fonte Porfirio (vd. *supra*, p. 139).

## IV. Il frammento citato da un Anonimo arabo.

Nel 1954 il reverendo gesuita W. Kutsch pubblicò nelle pagine 268-273 del volume XXXI dei *Mélanges* dell'Università Saint Joseph di Beyrout il testo seguito dalla traduzione tedesca

[25] Gli Stoici, infatti, avevano sostenuto che l'anima intesa come alito di fuoco continua a vivere per un certo tempo dopo la morte dell'uomo e poi si disfa nel suo originario elemento: cfr. Zenone, 146 (SVF 40 I): « [Zenone] diceva anche che [l'anima] dopo la separazione dal corpo <permane per un certo tempo> e la chiamava soffio di lunga durata; diceva tuttavia che essa non è in tutto e per tutto incorruttibile: è infatti esaurita dal lungo tempo scomparendo nell'invisibile, come dice »; Crisippo, 774 (SVF 217 II): « Gli Stoici dicevano... che l'anima è natura capace di sentire: essa è un soffio congenito con noi, perciò è anche corpo e dopo la morte permane: è però corruttibile ». Questa affinità del pensiero di Boeto con la teoria stoica ha indotto von Arnim ad attribuire il passo di Simplicio a Boeto stoico e ad inserirlo tra i suoi frammenti (SVF fr. 11, p. 267 III): allo Stoico l'assegna anche Moraux 173-174, il quale, sulla base di esso, gli attribuisce anche i frammenti citati da Eusebio; cfr. anche Pohlenz, *Stoa*, 185 I.

di un frammento arabo anonimo di sessanta linee rintracciato da P. Bouyges nei fogli 48b-50b del manoscritto miscellaneo 2457 della biblioteca Aya Sofya di Istanbul. Il frammento è intitolato *Maqālat lifurfūriūs fi'n-nafs*, cioè « Un trattato di Porfirio sull'anima ». Questa la traduzione italiana che ricalca da vicino quella tedesca [26].

1. Egli [27] disse: quest'uomo eccellente affermò nel suo libro dell'anima che l'intelletto dell'anima, quando è unito con l'intelletto primo, puro e perfetto, è sempre pensante, e non ora pensante, ora non pensante. Quando esso ha lasciato il corpo, è conveniente che gli stia attaccata questa proprietà e non si separi da esso. Ma le altre cose del senso, dell'accrescimento, della facoltà di presentire e del riflettere cessano tutte con il cessare del corpo. Infatti esse sono impronte dell'anima nel corpo. Quando il corpo cessa (di vivere) e l'anima si separa da esso, anche queste cessano. Ma l'intelletto non è esistente a causa del corpo e non è esistente a causa dell'anima, piuttosto l'anima è per causa sua, anzi ne è la Forma.

2. Egli affermò: noi non ci ricordiamo del mondo dell'intelletto, mentre l'intelletto, il quale viene da esso, è in noi, perché l'intelletto non è soggetto a nessuna specie di influenza corporea; ma la memoria è il conservare nell'anima ciò che è stato conosciuto. Sempre perciò esso non cade sotto il cessare, anzi è nell'anima come sua Forma, e non lo è neppure con la sua essenza, ma è sua impronta (azione).

3. Egli affermò inoltre: l'intelletto soggetto a passione e che cade sotto il cessare è la facoltà di presentire (oppure: la fantasia). L'intelletto materiale niente riuscì a pensare senza di es-

[26] Notevoli sono quindi i limiti della mia traduzione, non solo perché Kutsch, 267 avverte che « la traduzione tedesca non rappresenta un surrogato completo del testo originario », ma soprattutto perché essa , data la mia incompetenza dell'arabo, non ha potuto essere controllata sull'originale. Essa perciò non ha la pretesa né di essere esatta né di riflettere le sfumature concettuali che, proprie di una lingua, non è possibile cogliere in una lingua diversa. Del resto, non è questo lo scopo della mia citazione del frammento arabo: essa intende soltanto completare — anche a livello di probabilità — le testimonianze a noi giunte sul trattato di Porfirio *Sull'anima*.

[27] Kutsch, 270, 1 annota: « Se con questo [cioè con "egli"] è alluso Porfirio o se le parole "quest'uomo eccellente" si debbano riferire a questi [cioè Porfirio] si potrà difficilmente stabilire ».

sa. Esso diventò tale a causa del corpo, che l'anima abita (? oppure: in cui l'anima si è stabilita; oppure: di cui l'anima è forma).

4. Poi con le sue domande: perché noi non ci ricordiamo del mondo dell'intelletto, se tuttavia siamo intelletto? Egli voleva dire: noi ci chiamiamo intelletto ed effettivamente siamo l'intelletto puro, vero. Infatti, quando usciamo da questo corpo, allora siamo il puro intelletto, che si segrega dalle cose. E quando siamo nel corpo, siamo il secondo intelletto dell'anima. L'intelletto dell'anima cioè e il primo intelletto, quando sono nel mondo superiore, sono una cosa che non si unisce con la sua Forma, come l'aria si unisce con la luce, ma è più pura. Ma esso ( = l'intelletto dell'anima) è diverso da lui ( = il primo intelletto) quando entra nel corpo con la mediazione dell'anima. In questo modo, quindi, non sussiste nessun dubbio che noi siamo il puro intelletto. Questa è anche l'opinione dell'eccellente Aristotele. La dimostrazione di ciò è il suo ragionamento (sulla domanda): perché noi non ci ricordiamo del mondo superiore, se purtuttavia siamo da esso discesi in questo mondo? A ciò egli rispose e disse: noi non ci ricordiamo del mondo dell'intelletto perché siamo venuti in questo mondo dei sensi e ci siamo mescolati con le cose materiali e ci siamo separati da quel mondo. Infatti, non possiamo essere lì, mentre in noi è la sozzura delle cose materiali. Perciò noi diventammo come se non fossimo stati assolutamente lì, perché la materia ci aveva sopraffatti. E noi diventammo come se avessimo cominciato in questo mondo a causa della veemenza della nostra inclinazione verso di esso e verso le impronte che di noi erano in esso. Perché queste cose materiali sono le nostre impronte. Infatti, se è stata l'anima che ha impresso le impronte percettibili con l'aiuto dell'intelletto e sotto la sua guida e noi eravamo intelletto, allora non sussiste nessun dubbio che queste impronte sono le nostre impronte.

6. Egli poi affermò: noi non ci ricordiamo di quel mondo, perché, prima che venissimo nel mondo, non eravamo dotati di memoria. Lì infatti le cose sono chiare e presenti. Lì non c'è passato e avvenire, ma tutto è presente, come l'essere presente dell'oggi presso di noi. Perciò non avevamo bisogno della memoria.

Perché non appartenevamo ai figli del tempo, piuttosto il tempo apparteneva ai nostri figli. Infatti, noi ci trovavamo nella sfera dell'eternità sotto l'eternità. Perciò non c'è lì assolutamente nessun ricordo, perché la memoria è ora completamente recisa. Noi abbiamo bisogno del ricordo nelle cose temporali, che una volta sono, un'altra non sono. Dove c'è il quando, lì c'è anche la memoria. Ma nel luogo in cui non c'è nessun posto per il quando, lì non c'è neppure il ricordare.

7. Egli disse: prima di insudiciarci con il sudiciume della materia, mentre eravamo nel mondo superiore, eravamo scienti e non eravamo dotati di memoria. Non avevamo bisogno di ricordare ciò che sapevamo. Infatti, le cose che sappiamo sono presenti davanti ai nostri occhi, niente di esse è lontano da noi e niente è coperto con un velo. Perché le cose che sappiamo, noi le sappiamo non in un attimo del tempo, sicché avremmo bisogno di ricordarle. Noi le conosciamo piuttosto *sub specie aeternitatis*, non *sub specie temporis*.

8. Egli disse: ogni impronta, che ci sta attaccata in questo mondo sensibile, non ci sta attaccata nel mondo dell'intelletto, come il crescere, il percepire, il presentire, il dedurre e il ricordare e ciò che assomiglia a queste facoltà.

9. Egli disse: l'opposto delle cose, che ci stanno attaccate in questo mondo, ci sta attaccato in quel mondo. Infatti, ciò che ci sta attaccato qui è il percepire, il crescere e il riflettere. Mentre siamo di là, noi non percepiamo con i sensi, non cresciamo e neppure riflettiamo. E qui ci sta attaccata la memoria, di là non abbiamo bisogno del ricordare, perché tutte le cose sono presenti. Non possiamo ricordarci di quel mondo, perché esso cade sotto il sapere, non sotto il ricordo. Lì ogni cosa è conosciuta, non ci si ricorda di essa. Infatti, lì le cose sono presenti in una ed identica condizione e non c'è lì il tempo. Perché *fuit* ed *erit* appartengono all'ambito del tempo. Ma il tempo è una impronta delle impronte di quel mondo. E le cose che sono nel mondo dell'intelletto sono durature, non mutano e non cambiano dal loro stato. Esse sono più eccellenti e più nobili della durata. Infatti la durata è tramite loro durata. Esse non sono durate mediante la durata, la durata non è diversa da loro, piuttosto sono esse stesse la durata. Perché la proprietà e chi la detiene sono una cosa.

Questa è la fine di ciò che ho trovato del trattato di Porfirio sull'anima.

Due i quesiti che il frammento pone: se di esso è effettivamente autore Porfirio e, una volta accertatolo, se può appartenere allo stesso trattato *Sull'anima* scritto contro Boeto, cui risalgono certamente i frammenti citati da Eusebio e probabilmente quello che si legge in Simplicio.

Quanto al primo quesito, la paternità porfiriana, le due esplicite affermazioni dell'anonimo arabo, all'inizio e alla fine, non dovrebbero metterla in discussione, nonostante la tradizione araba non sia sempre attendibile e perciò le sue citazioni vanno intese con molta prudenza. Già H.B. Gottschalk (*Boethus' Psychology*, 243, 2) ha sottolineato che il tono e l'approccio del frammento sono molto simili a quelli degli scritti teologici di Porfirio, specie le *Sentenze*, e W. Kutsch (pp. 273-277) ha elencato una serie nutrita di confronti con testi neoplatonici che dovrebbe allontanare ogni dubbio sull'autenticità del passo, il cui interrogativo di fondo – perché l'intelletto umano, entrando nella sua esistenza terrena, non ha nessun ricordo del mondo intelligibile – si ritrova, ad esempio, in Simplicio[28], il quale non poco dei suoi commentari deve proprio a Porfirio. E tra i confronti citati da Kutsch decisivi mi sembrano quelli con Plotino e soprattutto con le *Sentenze* di Porfirio[29].

[28] Cfr. *Commentario al trattato Sull'anima di Aristotele* (p. 247, 40-1): « come non ci ricordiamo di ciò che è avvenuto prima della nascita, se [l'intelletto, l'anima] preesistettero eternamente »; vd. anche Temistio, *Parafrasi ai libri di Aristotele Sull'anima* (p. 102, 1-2): « Per quale ragione mai non ci ricordiamo di ciò che l'intelletto creatore compie in sé e per sé e prima di contribuire alla nostra formazione ».

[29] Per la nozione dell'intelletto dell'anima (νοῦς ψυχικός) che è sempre pensante espressa in 1, cfr. Plotino, *Enneade* V 9, 2, 21-22 (p. 413 II): « ... non l'intelletto che a volte è intelletto, a volte non-intelletto, ma il vero intelletto »; *ibid.*, IV 3, 30, 14-15 (p. 60 II): « e pensiamo sempre, ma non sempre percepiamo il nostro pensiero »; Porfirio, *Sentenza 44*, (p. 57, 19-21): « ma se nell'intelletto non avviene "questo dopo quest'altro", esso pensa tutto nello stesso tempo; e poichè pensa tutto nello stesso tempo, e non una cosa ora e un'altra dopo, pensa tutto ora e per sempre » (trad. Sodano, ***Intelligibili***, 64). L'affermazione di 8 che nel mondo intelligibile non c'è deduzione, ricorre in Plotino, *Enneade*, V 9, 7, 9-12 (p. 420 II): « l'intelletto... restando eternamente interno a se stesso ed esistendo nella sua attualità, non si volge ai suoi oggetti come se non li possedesse o li dovesse acquistare o sondare ad uno ad uno perché sono fuori della sua portata – sono, queste , affezioni dell'anima – ma sta immobile in se stesso, essendo tutto nello stesso tempo, non pensando alle cose ad una ad una per farle esistere ». Quel che si legge in 9 a proposito del tempo e dell'eternità, del mutamento e dell'immutabilità trova un confronto abbastanza pertinente in *Sentenza 44*, (p. 57, 21-58, 9): « se quindi in esso [ = intelletto] c'è il presente e non c'è il passato ed il futuro (τὸ παρεληλυθὸς καὶ τὸ μέλλον:

Più problematico è invece il secondo quesito. Certo, il problema ricorre nei suoi punti fondamentali, in Aristotele: W. Kutsch ferma l'attenzione soprattutto su due passi, *Sull'anima*, III 5, 430$^{a}$ 17-25 (p. 72) e *Sulla memoria e sulla reminiscenza*, 449$^{b}$ 10-19[30]: e si potrebbe anche supporre che in una parte dell'ampio trattato *Contro Boeto* Porfirio desse spazio pure a questo problema, cui Boeto stesso potette già dargli l'occasione di dover rispondere. Ma questa rimane soltanto un'ipotesi, in verità abbastanza fragile, se si considera la direzione diversissima in cui vanno gli altri frammenti, specie quelli citati da Eusebio, prevalentemente orientati verso una difesa dell'immortalità dell'anima che ha nel *Fedone* platonico il suo specifico punto di riferimento. Né il frammento arabo nomina mai Boeto, sia nel titolo e nella sua ripresa finale sia nel testo, d'altra parte non certamente brevissimo, né ha qualche cenno di natura polemica che pure leggiamo qua e là in Eusebio e forse anche in Simplicio e che doveva caratterizzare in maniera preponderante lo scritto di Porfirio. Né, infine, va dimenticato che la Suda (π 2098, p. 178, 29-30 IV) ricorda, tra le opere di Porfirio, anche uno scritto intitolato *Contro Aristotele Sull'essere l'anima entelechia* e che Stobeo (I 49, 24-26, p. 347, 19-354, 25 I) cita un estratto abba-

cfr. "fuit ed erit" di 9), l'intelletto è adimensionale per l'atemporalità del suo presente, tal che in esso è la simultaneità... quindi, tutto è nell'intelletto in unità adimensionale e atemporale. Se è così, nell'intelletto... non c'è movimento, ma un'attività la quale tutto coglie in unità, senza accrescimento, mutamento e senza alcuna azione discorsiva (αὔξης... ἀφῃρημένη καὶ μεταβολῆς καὶ διεξόδου πάσης: cfr. "ciò che ci sta attaccato qui è il percepire, il crescere e il riflettere": il vocabolo "accrescimento" = αὔξη ricorre più volte nell'estratto)... in siffatta essenza deve esserci l'essere sempre nell'unità. E questo è l'eterno. Dunque, l'eterno costituisce l'essenza stessa dell'intelletto ». Nella stessa *Sentenza 44*, (p. 57, 7) si legge ἐστιν ὑπόπτωτον, un'espressione vicina a « cadere sotto », non infrequente nel frammento (cfr. ad es. 2, 3, ecc.).

[30] Nel primo passo Aristotele scrive: « E questo intelletto è separato, impassibile e non mescolato, essendo per sua essenza atto. Ora la scienza in atto è la stessa cosa del suo oggetto: quella in potenza è anteriore nel tempo nell'individuo, ma in assoluto non è neppure nel tempo. Ma [l'intelletto] non ora pensa ora non pensa. Separato, esso è soltanto ciò che è realmente e questo solo è immortale ed eterno (e noi non ricordiamo perché questo è impassibile, mentre è corruttibile l'intelletto soggetto alle impressioni) e senza questo non pensa niente ». E nel secondo: « Non è possibile avere memoria né del futuro... né del presente, ma sensazione; con questa infatti non conosciamo né il futuro né il passato, ma soltanto il presente. La memoria è del passato: del presente quando è presente, ad esempio quando uno vede che questo è bianco, nessuno direbbe che si ricorda e neppure di ciò che è contemplato, quando si trova a contemplarlo e ci pensa intorno: ma dice soltanto che il primo lo percepisce con la sensazione, il secondo lo conosce ».

stanza lungo da un trattato *Sulle facoltà dell'anima*: sicché il frammento arabo, estremamente generico nel suo titolo, potrebbe anche provenire da opera diversa da quella scritta contro Boeto.

Queste difficoltà, certo non facili a superarsi, devono indurre, quindi, a ritenere ipotesi soltanto probabile l'appartenenza dell'estratto arabo al trattato contro il Peripatetico. E perciò non mi è sembrato opportuno aggiungerlo ai frammenti citati da Eusebio e da Simplicio.

# CONTRO BOETO, SULL'ANIMA

*Testo e traduzione*

## Frammento 1

(vd. *supra*, pp. 143-6)

Αὐτίκα λόγον ἰσχυρὸν εἶναι δοκοῦντα τῷ Πλάτωνι εἰς παράστασιν τῆς ψυχῆς ἀθανασίας, τὸν ἐκ τοῦ ὁμοίου. εἰ γὰρ ὁμοία τῷ θείῳ καὶ ἀθανάτῳ καὶ ἀειδεῖ καὶ ἀσκεδάστῳ καὶ ἀδιαλύτῳ καὶ οὐσιωμένῳ καὶ συνεστῶτι ἐν ἀφθαρσίᾳ, πῶς οὐ τοῦ γένους ἂν εἴη τοῦ κατὰ τὸ παράδειγμα; ὅταν γὰρ δύο τινῶν ἄκρων ἐναργῶς ἐναντίων, οἷον λογικοῦ τε καὶ ἀλόγου, ἄλλο τι ἀμ φισβητῆται ποίας ἐστὶ μερίδος, εἰς ἣν καὶ οὗτος τρόπος ἀποδείξεως διὰ τοῦ δεῖξαι τίνι τῶν ἀντικειμένων ὅμοιον. οὕτω γάρ, καίπερ ἐν ἀλογίᾳ κατὰ πρώτην ἡλικίαν τοῦ ἀνθρωπίνου γένους κατισχημένου πολλῶν τε ἄχρι γήρως ἐν τοῖς τῆς ἀλογίας ἁμαρτήμασι πλεοναζόντων, ὅμως διὰ τὸ τῷ καθαρῶς λογικῷ πολλὰς ὁμοιότητας φέρειν λογικὸν εἶναι τὸ γένος τοῦτο ἐξ ἀρχῆς ἐπιστεύθη. ὄντος οὖν θείου συστήματος καὶ ἀκηράτου καὶ ἀλυμάντου προφανῶς τοῦ τῶν θεῶν, ὄντος δὲ πάλιν ἐναργῶς τοῦ χθονίου καὶ λυτοῦ καὶ ἐν διαφθορᾷ κειμένου, ἀμφισβητουμένης δὲ παρά τισι τῆς ψυχῆς τίνι τῶν προκειμένων μέρει προσκεχώρηκεν, ἐκ τῆς ὁμοιότητος ᾠήθη ὁ Πλάτων δεῖν ἀνιχνεύειν τὴν ἀλ ήθειαν. καὶ ἐπειδὴ τῷ μὲν θνητῷ τε καὶ λυτῷ καὶ ἀνοήτῳ καὶ ζωῆς ἀμετόχῳ καὶ διὰ τοῦτο ἁπτῷ τε καὶ αἰσθητῷ καὶ γινομένῳ καὶ ἀπολλυμένῳ οὐδαμῶς ἔοι κε, τῷ δὲ θείῳ καὶ ἀθανάτῳ καὶ ἀειδεῖ καὶ νοερῷ ζῶντί τε καὶ ἀληθείας συγγε νεῖ καὶ ὅσα ἐκεῖνος περὶ αὐτῆς ἀναλογίζεται, ἐδόκει μὴ τὰς μὲν ἄλλας ὁμοιό τητας τοῦ θεοῦ ἐνεῖναι συγχωρεῖν, τὸ δὲ τῆς οὐσίας ἐμφερὲς ἀπ' αὐτῆς ἐθέλειν ἀθετεῖν, δι' ὃ καὶ τούτων αὐτὴν τυχεῖν συμβέβηκεν. ὥσπερ γὰρ τὰ ταῖς ἐνεργείαις τῷ θεῷ ἀνόμοια εὐθὺς καὶ τῇ

**Frammento 1**

(vd. *supra*, pp. 143-6)

... così, per esempio, un argomento che a Platone sembrò essere decisivo per la dimostrazione dell'immortalità dell'anima, l'argomento cioè derivato dalla somiglianza: ché se essa è simile a ciò che è divino e immortale e invisibile e indivisibile e indissolubile e sostanziale e a ciò che sta insieme nell'incorruttibilità, come non potrebbe essere del genere conforme al suo paradigma?

Quando infatti è messo in discussione a quale parte di due estremi chiaramente contrari, come il razionale e l'irrazionale, appartenga un'altra cosa, uno solo è il modo della dimostrazione: quello cioè che consiste nell'indicare a quale degli opposti essa è simile. Così, sebbene il genere umano resti durante la sua prima età in uno stato di irrazionalità e molti fino alla vecchiaia eccedono negli errori dell'irrazionalità, tuttavia, perché questa ha molte somiglianze con ciò che è chiaramente razionale, fu sin dal principio creduto che questo genere fosse razionale.

Poiché dunque esiste evidentemente un sistema divino immune non solo da mescolanza ma anche da brutture, quello cioè degli dèi, e poiché, al contrario, esiste chiaramente quello terrestre che non soltanto è dissolubile ma si trova anche nella corruzione, non essendosi d'accordo presso alcuni con quale delle parti proposte l'anima ha relazione, Platone pensò di rintracciare la verità in virtù della somiglianza.

E poiché l'anima non è affatto simile a ciò che è mortale e dissolubile e inintelligibile e impartecipe della vita e perciò tangibile e sensibile e a ciò che viene nella genesi e muore, e rassomiglia invece a ciò che è divino e immortale e invisibile e intelligibile e al vivente parente della verità e a tutto ciò che Platone congettura di essa per analogia, Platone pensò di non ammettere che nell'anima ci fossero tutte le altre rassomiglianze di Dio, ma ritenne di non dover rifiutarle la somiglianza di essenza per cui essa si trova ad ottenere anche queste qualità.

Come infatti ciò che per le sue attività differisce da Dio ne era senz'altro diverso anche per la struttura, così — Platone

συστάσει τῆς οὐσίας ἐξήλλακτο, οὕτως ἀκό λουθον εἶναι τὰ τῶν αὐτῶν πως ἐνεργειῶν μέτοχα φθάνειν τὴν ὁμοιότητα τῆς οὐσίας κεκτημένα. διὰ γὰρ τὴν ποιὰν οὐσίαν ποιὰς εἶναι καὶ τὰς ἐνεργείας, ὡς ἂν ἀπ' αὐτῆς ῥεούσας καὶ αὐτῆς οὔσας βλαστήματα.

Τούτου τοίνυν τοῦ λόγου τὴν δύναμιν περιαιρῶν ὁ Βόηθος ἐπάκουσον εὐθὺς ἐν ἀρχῇ τοῦ λόγου ὃ πεποίηκε γράφων οὕτως·

Εἰ μὲν ἀθάνατός ἐστιν ἡ ψυχὴ καὶ παντὸς ὀλέθρου κρείττων τις φύ σις, πολλοὺς ἀναμείναντα χρὴ καὶ περιηγησάμενον λόγους ἀποφήνασθαι. τὸ μέντοι τῶν περὶ ἡμᾶς ὁμοιότερον μηδὲν γενέσθαι θεῷ ψυχῆς, οὐ πολλῆς ἄν τις δεηθεὶς πραγματείας πιστεύσειεν, οὐ μόνον διὰ τὸ συνεχὲς καὶ ἄπαυ στον τῆς κινήσεως, ἣν ἐν ἡμῖν ἐνδίδωσιν, ἀλλὰ τοῦ καθ' ἑαυτὴν νοῦ. εἰς ὅπερ ἀπιδὼν καὶ ὁ Κροτωνιάτης φυσικὸς εἶπεν ἀθάνατον αὐτὴν οὖσαν καὶ πᾶ σαν ἠρεμίαν φύσει φεύγειν, ὥσπερ τὰ θεῖα τῶν σωμάτων. ἀλλὰ καὶ καθάπαξ τὴν ἰδέαν τῆς ψυχῆς καὶ μάλιστα τὸν ἄρχοντα ἐν ἡμῖν νοῦν, ὁπηλίκα βου λεύματα καὶ ὁρμὰς πολλάκις ὁποίας ὑποκινεῖ, τῷ κατανοήσαντι πολλή τις ἂν πρὸς τὸν θεὸν ὁμοιότης ὑποφανείη.

## Frammento 2

(vd. *supra*, pp. 146-7)

Εἰ γὰρ ὡς ὁμοιότατον τῷ θείῳ πάντων χρημάτων ἡ ψυχὴ δείκνυ ται, τίς ἔτι χρεία τῶν ἄλλων δεῖσθαι λόγων εἰς ἀπόδειξιν τῆς ἀθανασίας αὐτῆς προοιμιαζόμενον καὶ μὴ καὶ τοῦτον ὡς ἕνα μετὰ τῶν πολλῶν καταριθμοῦντα, ἱκανὸν ὄντα ἐντρέψαι τοὺς εὐγνώμονας, ὡς οὐκ ἂν τῶν ἐμφερῶν τῷ θείῳ μετέσχεν ἐνεργειῶν μή τοι θεία γε οὖσα καὶ αὐτή; εἰ γὰρ καίπερ ἐν τῷ θνητῷ καὶ λυτῷ καὶ ἀνοήτῳ καὶ καθ' ἑαυτὸ νεκρῷ καὶ ἀεὶ ἀπολλυμένῳ καὶ διαρρέοντι εἰς τὴν τῆς ἀπωλείας μεταβολὴν κατορωρυγμένη αὐτό τε ποιεῖ καὶ συνέχει καὶ τὴν ἑαυτῆς θείαν ἀναδείκνυσιν οὐσίαν, καίπερ ἐπιπροσθου μένη καὶ ἐμποδιζομένη

pensò – ne viene di conseguenza che ciò che in qualche modo partecipa delle stesse attività possiede dall'inizio la somiglianza dell'essenza: perché per il fatto che tale è l'essenza tali sono anche le attività, quasi che esse ne fluissero e ne fossero i rampolli.

Ora, Boeto, spogliando del suo valore questo ragionamento, ascolta ciò che ha fatto scrivendo proprio all'inizio del suo trattato: « Se l'anima è immortale e la sua natura è per così dire più forte di ogni morte, bisogna provarlo attendendo e facendo un viaggio circolare mediante ragionamenti.

« Certo, il fatto che niente di ciò che è in noi è più dell'anima simile a Dio, nessuno potrebbe crederlo avendo bisogno di una lunga trattazione, non solo per la continuità e la perpetuità del movimento che essa immette in noi, ma anche per la continuità e la perpetuità dell'intelletto che è in essa.

« Mirando a questo, anche il fisico di Crotone disse che essa, perché è immortale, fugge anche ogni quiete, come fra i corpi quelli che sono divini.

« Ma a chi una buona volta riflettesse sull'idea dell'anima e soprattutto sull'intelletto che comanda in noi e considerasse quanto grandi disegni e quali slanci spesso essa muove, apparirebbe una grande somiglianza con Dio ».

## Frammento 2

(vd. *supra*, pp. 146-7)

Se infatti è dimostrato che l'anima sia fra tutte le cose la più simile possibile al divino, qual bisogno c'è che richieda altri ragionamenti per la dimostrazione della sua immortalità chi la pone come premessa e non considera questa argomentazione come una fra molte dacché essa è sufficiente a convincere la gente di buon senso che essa non parteciperebbe alle attività simili a quelle divine, se anch'essa non fosse divina?

Infatti, se, sebbene sprofondata in ciò che è mortale e dissolubile e inintelligibile e in sé morto e sempre distrutto e che si disperde nel cambiamento che alla fine causa la sua distruzione, l'anima forma e mantiene insieme ciò, e se mostra la sua essenza divina, sebbene oscurata e impedita dalla figura affatto mortale

ὑπὸ τοῦ προκειμένου αὐτῇ πανωλέθρου πλάσματος, πῶς εἰ τοῦ ⟨ἀ⟩λόγου χωρισθείη, ὥσπερ χρυσίον περιπεπλασμένου πηλοῦ, οὐκ αὐτόθεν ἂν τὸ ἑαυτῆς εἶδος ἐκφήνειεν ὡς ἐμφερὲς ὂν μόνῳ τῷ θεῷ, ἀλλὰ καὶ διὰ τὸ μέτοχον αὐτοῦ εἶναι καὶ τὰς ἐν ταῖς ἐνεργείαις ὁμοιότητας διασῷ ζον καὶ ἐν τῷ μάλιστα θνητῷ αὐτῆς (ὥσπερ ἐστὶν ὅταν ἐν τῷ θνητῷ καθειρ χθῇ) διὰ τοῦτο μὴ διαλύομενον, ὅτι φύσεως ἦν τῆς ἀμοίρου φθορᾶς;

## Frammento 3

(vd. *supra*, pp. 147-8)

Εἰκότως δὲ καὶ θεία φαίνεται ἀπὸ τῆς πρὸς τὸν ἀμέριστον ὁμοιώσεως καὶ θνητὴ ἀφ' ὧν προσπελάζει τῇ θνητῇ φύσει· καὶ κάτεισι καὶ ἄνεισι καὶ θνητοειδής ἐστι καὶ τοῖς ἀθανάτοις ἐμφερής. ἄνθρωπος γὰρ καὶ ὁ γαστρίζων ἑαυτὸν καὶ κεχορέσθαι σπουδάζων ὡς τὰ κτήνη· ἄνθρωπος δὲ καὶ ὁ σῴζειν ἐν πελάγει δι' ἐπιστήμης ἐν κινδύνοις οἷός τε ὢν τὴν ναῦν καὶ ὁ σῴζειν ἐν νόσοις καὶ ὅ γε τὴν μὲν ἀλήθειαν εὑρίσκων, μεθοδεύσας δὲ καὶ πρὸς γνώσεως καταλήψεις πυρείων τε εὑρέσεις καὶ ὡροσκοπείων τηρήσεις καὶ μιμήσεις τῶν τοῦ δημιουργοῦ ποιημάτων μηχανησάμενος. ἄνθρωπος γὰρ ἐπενόησεν ἐπὶ γῆς συνόδους τῶν ἑπτὰ μετὰ τῶν κινήσεων δημιουργῆσαι, διὰ μηχανημάτων τὰ ἐν οὐρανῷ μιμούμενος. καὶ τί γὰρ οὐκ ἐπενόησεν, ἀποδεικνὺς τὸν θεῖον καὶ θεῷ παρισωμένον ἐν αὐτῷ νοῦν; ἀφ' ὧν Ὀλυμπίου τε καὶ θείου καὶ οὐδαμῶς θνητοῦ τολμήματα διαφαίνων τοὺς πολλοὺς διὰ φιλαυτίαν τῆς αὐτῶν εἰς τὰ κάτω ῥοπῆς ἰδεῖν αὐτὸν οὐχ οἵους τε ὄντας ἐκ τῶν ἔξωθεν φαινομένων ὁμοίως αὐτοῖς θνητοειδῆ δοξάζειν αὐτὸν ἀναπέπει κεν· ἑνὸς ὄντος καὶ τούτου τρόπου τῆς ἐκ κακίας παραμυθίας, τὸ τῇ ἀνταναι σώσει τῆς αὐτῶν ἀθλιότητος διὰ τὰ ἔξωθεν φαινόμενα προσαναπαυομένους πείθειν ἑαυτούς, ὅτι ὡς τὰ ἔξω καὶ τὰ εἴσω πάντες ἄνθρωποι.

che le sta davanti, come, se ne fosse separata con il pensiero, allo stesso modo in cui l'oro è separato dalla melma che gli sta attaccata intorno, essa non rivelerebbe subito la sua idea quasi fosse simile a Dio per questo soltanto, ma anche perché è di lui partecipe e ne conserva la somiglianza nelle sue attività e perfino nella sua parte maggiormente mortale – come avviene quando è rinchiusa nel mortale – non si dissolve per il fatto che è di natura esente da dissoluzione?

**Frammento 3**

(vd. *supra*, pp. 147-8)

A ragione l'anima appare al tempo stesso divina per la sua somiglianza con l'indivisibile e mortale per ciò per cui si avvicina alla natura mortale: essa sale e scende, è di figura mortale ed è simile agli immortali.

Uomo, infatti, che si riempie il ventre e che si adopera a saziarsi come le bestie: ma anche uomo che con la sua scienza è in grado di salvare nel mare la nave in pericolo e salvare in caso di malattie e che, certo, scopre la verità, agisce con metodo sia per impadronirsi della conoscenza che per trovare mezzi per accendere il fuoco e osservare gli oroscopi e imitare con i suoi espedienti le opere del demiurgo.

Ché l'uomo escogitò di creare sulla terra le congiunzioni dei sette pianeti con i loro movimenti, imitando con i suoi meccanismi ciò che avviene nel cielo. E che cosa egli non immaginò, dimostrando così in lui la presenza di un intelletto divino e conformato a Dio?

Dimostrando con ciò le audacie di un essere olimpico, divino e nient'affatto mortale, egli ha convinto la maggioranza degli uomini, incapaci di vedere quel divino intelletto a causa dell'egoismo che li fa pendere verso il basso, a crederlo mortale come loro sulla base delle apparenze esteriori: poiché questo era l'unico modo che potesse consolare il loro male, persuadersi, cioè, trovando conforto nell'uguaglianza della loro sventura a causa delle apparenze esteriori, che tutti siamo uomini nell'esterno e nell'interno.

## Frammento 4

(vd. *supra*, p. 148)

... ὡς τὰ μὲν τῶν ἐννοιῶν καὶ τὰ τῆς ἱστορίας ἀναμφιλέκτως συνί στησι τὴν ψυχὴν εἶναι ἀθάνατον· οἱ δὲ εἰς ἀπόδειξιν παρὰ τῶν φιλοσόφων κομισθέντες λόγοι δοκοῦσιν εἶναι εὐανάτρεπτοι διὰ τὴν ἐν πᾶσιν εὑρησιλο γίαν τῶν ἐριστικῶν. τίς γὰρ λόγος τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ οὐκ ἀμφισβητήσιμος τοῖς ἑτεροδόξοις, ὅπου καὶ περὶ τῶν δοκούντων ἐναργῶν ἐπέχειν αὐτῶν τισιν ἐδόκει;

## Frammento 5

(vd. *supra*, pp. 149-50)

Πρὸς δὲ τὸν ἐντελέχειαν τὴν ψυχὴν εἰπόντα καὶ ἀκίνητον παν τελῶς οὖσαν κινεῖν ὑπειληφότα ῥητέον, πόθεν οἱ ἐνθουσιασμοὶ τοῦ ζῴου μηδὲν μὲν ξυ νιέντος ὧν ὁρᾷ τε καὶ λέγει, τῆς δὲ ψυχῆς καὶ τὸ μέλλον καὶ μὴ ἐνεστὼς βλεπού σης καὶ κατὰ ταὐτὸ κινουμένης, πόθεν δὲ καὶ ἐπὶ τῆς τοῦ ζῴου συστάσεως αἱ τῆς ὡς ζῴου ψυχῆς βουλαί τε καὶ σκέψεις καὶ θελήσεις, ῥοπαὶ οὖσαι τῆς ψυχῆς καὶ οὐ τοῦ σώματος;

## Frammento 6

(vd. *supra*, pp. 150-1)

Τὸ δὲ βαρύτητι ἀπεικάζειν τὴν ψυχὴν ἢ ποιότησι μονοειδέσι καὶ ἀκινήτοις σωματικαῖς, καθ' ἃς ἢ κινεῖται ἢ ποιόν ἐστι τὸ ὑποκείμενον, ἐκ πεπτωκότος ἦν τέλεον ἢ ἑκόντος ἢ ἄκοντος τῆς ψυχικῆς ἀξίας καὶ οὐδαμῶς καθεωρακότος ὡς παρουσίᾳ μὲν τῆς ψυχῆς ζωτικὸν γέ-

**Frammento 4**

(vd. *supra*, p. 148)

... poiché le conclusioni delle riflessioni intellettuali e quelle della storia dichiarano in maniera incontestabile che l'anima è immortale: invece le argomentazioni raccolte da parte dei filosofi per la sua dimostrazione sembra siano facili a rovesciarsi a causa dell'abilità degli eristici di trovare parole in ogni questione controversa. Quale dimostrazione, infatti, in materia filosofica non è contestata dagli adepti di un'altra scuola, dal momento che ad alcuni parve meglio sospendere il proprio giudizio anche riguardo a ciò che è generalmente accettato come chiaro e vero?

**Frammento 5**

(vd. *supra*, pp. 149-50)

A chi ha affermato che l'anima è una entelechia e ha pensato che, pur essendo assolutamente immobile, essa tuttavia muove, si deve domandare da dove vengono le estasi quando l'essere vivente nulla intende di ciò che vede e dice, e la sua anima ha l'intuizione non solo del futuro ma anche di ciò che non è presente e si muove conformemente a ciò di cui essa ha l'intuizione: da dove vengono anche, nella costituzione del vivente, le decisioni, le riflessioni e le volontà dell'anima in quanto anima del vivente, le quali sono inclinazioni dell'anima e non del corpo.

**Frammento 6**

(vd. *supra*, pp. 150-1)

Ma paragonare l'anima al peso oppure a qualità corporee semplici e prive di movimento, secondo le quali la materia si muove o è di questa e di quella qualità, è perfettamente di chi o volontariamente o involontariamente ha deviato dalla dignità dell'anima e non ha affatto considerato che per la presenza dell'anima il corpo dell'animale è divenuto vivente, così come per

γονε τὸ τοῦ ζῴου σῶμα, ὡς πυρὸς παρουσίᾳ θερμὸν τὸ παρακείμενον ὕδωρ, ψυχρὸν ὂν καθ' ἑαυτό, καὶ ἡλίου ἀνατολῇ πεφώτισταί γε ὁ ἀήρ, σκοτεινὸς ὢν ἄνευ τῆς τούτου ἐκλάμψεως.

ἀλλ' οὔτε ἡ θέρμη τοῦ ὕδατος ἡ θερμότης ἦν τοῦ πυρὸς οὔτε τὸ πῦρ, οὔτε τὸ ἐναέριον φῶς τὸ σύμφυτον τῷ ἡλίῳ φῶς· ὡσαύτως δὲ οὐδὲ ἡ τοῦ σώμα τος ἐμψυχία, ἥτις ἔοικε τῇ βαρύτητι καὶ τῇ περὶ σῶμα ποιότητι, ἡ ψυχὴ ἡ ἐν τῷ σώματι καταταχθεῖσα, δι' ἣν καὶ πνοῆς τινος ζωτικῆς μετέσχε τὸ σῶμα.

## Frammento 7

(vd. *supra*, pp. 153-5)

Τὰ μὲν οὖν ἄλλα ὅσα περὶ αὐτῆς εἰρήκασιν ἄλλοι, αἰσχύνην ἡμῖν φέρει. πῶς γὰρ οὐκ αἰσχρὸς ὁ ἐντελέχειαν τιθεὶς τὴν ψυχὴν λόγος σώματος φυσι- κοῦ ὀργανικοῦ; πῶς δὲ οὐκ αἰσχύνης γέμων ὁ πνεῦμά πως ἔχον αὐτὴν ἀποδιδοὺς ἢ πῦρ νοερόν, τῇ περιψύξει καὶ οἷον βαφῇ τοῦ ἀέρος ἀναφθὲν ἢ στομ ωθέν, ὅ τε ἀτόμων ἄθροισμα θεὶς ἢ ὅλως ἀπὸ σώματος αὐτὴν γεννᾶσθαι ἀποφαι νόμενος; ὃν δὴ λόγον ἐν *Νόμοις* ἀσεβῶν ἀσεβῆ εἶναι ἀπεφήνατο. αἰσχύνης οὖν πάντες οὗτοι πλήρεις λόγοι. ἐπὶ δὲ τῷ λέγοντι αὐτοκίνητον οὐσίαν οὐκ ἄν τις, φησίν, αἰσχυνθείη.

## Frammento 8

(vd. *supra*, pp. 155-6)

Τὸν δὲ θεὸν οὐκ ὀκνοῦσι πῦρ νοερὸν εἰπόντες ἀΐδιον καταλείπειν καὶ φθείρειν μὲν πάντα λέγειν καὶ ἐπινέμεσθαι, ὡς τοιοῦτον ὂν πῦρ οἷον τὸ ἡμῖν συνεγνωσμένον, ἀντιλέγειν τε τῷ 'Αριστοτέλει παραιτουμένῳ τὸν αἰθέ ρα ἐκ πυρὸς λέγειν τοιούτου. ἀπαιτούμενοι δὲ πῶς τὸ τοιοῦτον ἐπιδιαμένει πῦρ, ἀλλοῖον μὲν πῦρ οὐ λέγουσιν εἶναι, τὸ τοιοῦτον δ' εἰπόντες καὶ πιστεύειν αὐτοῖς ἀξιώσαντες εἰποῦσι τῇ ἀλό-

la presenza del fuoco l'acqua, posta accanto ad esso, è divenuta calda, pur essendo in se stessa fredda, e per il sorgere del sole è stata fatta chiara l'aria, che senza il suo splendore è oscura.

Ma né il calore dell'acqua è il calore del fuoco o il fuoco stesso e neppure il chiarore dell'aria è il chiarore innato nel sole: allo stesso modo, neppure l'essere vivo del corpo, che è simile al peso e alla qualità del corpo, è l'anima impiantata nel corpo, per la quale il corpo partecipa anche di un certo soffio vitale.

### Frammento 7

(vd. *supra*, pp. 153-5)

Perciò, tutto il resto che altri hanno detto di essa reca vergogna: come, a dire la verità, non è vergognosa l'opinione che definisce l'anima « l'entelechia di un corpo fisico organico »? E come non è carica di vergogna l'opinione che ne fa un soffio che ha un certo carattere oppure un fuoco intellettuale acceso o temprato dal raffreddamento e come dalla tempra dell'aria, e l'opinione che la definisce un aggregato di atomi oppure dichiara in generale che essa è generata dal corpo? E proprio questa affermazione di gente empia egli nelle *Leggi* disse essere empia: tutte queste opinioni dunque sono piene di vergogna: nessuno invece, egli dice, si vergognerebbe di chi la dice essenza che muove se stessa.

### Frammento 8

(vd. *supra*, pp. 155-6)

Dopo di aver detto che Dio è un fuoco intellettuale, non esitano a lasciarlo eterno e a dire che tutto distrugge e divora come se fosse un fuoco della stessa natura di quello conosciuto da noi e a contraddire Aristotele il quale si rifiuta di affermare che l'etere viene da un fuoco di questo genere.

Richiesti poi come un fuoco simile persista, essi dicono che non è un fuoco diverso, ma dopo di averlo definito tale e dopo di aver preteso di fidarsi delle loro affermazioni, a questa fede

γῳ πίστει ταύτῃ ἐπισυνάπτουσιν, ὅτι καὶ ἀΐδιόν ἐστι, καίπερ ἐκ μέρους καὶ τὸ αἰθέριον σβέννυσθαι καὶ ἀνάπτεσθαι τιθέντες. ἀλλὰ τὴν τούτων πρὸς μὲν τὰ αὐτῶν ἀβλεψίαν, πρὸς δὲ τὰ τῶν παλαιῶν ῥᾳθυμίαν τε καὶ καταφρόνησιν τί ἄν τις ἐπιὼν ἐπὶ πλέον μηκύνοι;

## Frammento 9

(vd. *supra*, pp. 155-8)

καλῶς γὰρ καὶ τὸ ἀ ί δ ι ο ν προστέθεικεν, ὡς ὁ Πλάτων τὸ ἀνώλεθρον ἐν τῷ Φαίδωνι, ἵνα μὴ ὡς ὁ Βοηθὸς οἰηθῶμεν τὴν ψυχὴν ὥσπερ τὴν ἐμψυχίαν ἀθάνατον μὲν εἶναι ὡς αὐτὴν μὴ ὑπομένου σαν τὸν θάνατον ἐπιόντα, ἐξισταμένην δὲ ἐπιόντος ἐκείνου τῷ ζῶντι ἀπόλλυσθαι.

irrazionale aggiungono che il fuoco è anche eterno, sebbene accettino che il corpo etereo in parte si spenga e si accenda. Ma perché prolungare oltre il discorso attaccando la cecità di costoro per il loro proprio sistema e la loro leggerezza e il loro disprezzo per la dottrina degli antichi?

## Frammento 9

(vd. *supra*, pp. 156-8)

A ragione, infatti, Aristotele ha aggiunto il termine « eterno », come Platone nel *Fedone* ha aggiunto il termine « indistruttibile », perché noi non pensiamo, come Boeto, che l'anima, in quanto principio di vita, è immortale, perché non subisce essa stessa la morte quando questa sopraggiunge, ma che essa perisce nel lasciare l'organismo vivente quando la morte si avvicina ad esso.

# I FRAMMENTI DEL TRATTATO DI PORFIRIO

# « SUL CONOSCI TE STESSO »

# INTRODUZIONE

> « Il Signore di cui è l'oracolo in Delfi non rivela e non nasconde, ma dà un segno »
> (Eraclito, fr. 14, p. 34, Marcovich)

Porfirio scrisse un trattato *Sul conosci te stesso*: la Suda (π 2098, p. 178, 21 IV) ne testimonia quattro libri, notizia confermata da Stobeo, il quale (III 28, p. 581, 15 I) ne trascrive un frammento desunto dal quarto libro. E Stobeo rimane per noi l'unica fonte da cui trarre qualche informazione sulle idee che vi erano svolte: non solo, ma dall'apostrofe 'Ιάμβλιχε citata nel primo frammento (p. 579, 21) risulta anche la dedica a Giamblico, che ci potrebbe pure suggerire un'approssimativa cronologia del trattato, collocandolo al tempo dello scolarcato di Porfirio a Roma. Purtroppo, l'antologista è piuttosto breve nel suo articolo sul detto delfico: trasmette soltanto novantuno linee nell'edizione berlinese, distribuite in tre parti nettamente distinte, che, rispetto ai quattro libri dell'originale, possono illuminare in maniera molto frammentaria e parziale su qualche sezione della sua ampia trattazione.

La prima parte, che si estende per venti linee di testo (p. 579, 7-580, 5 I), è introdotta con le parole Πορφυρίου ἐκ τοῦ α' (« di Porfirio, dal libro primo »), dopo le quali Meineke legittimamente supplì Περὶ τοῦ γνῶθι σαυτόν (*Sul conosci te stesso*), supplemento giustamente riconosciuto valido e accolto da Hense: oltre tutto, il suo carattere storico-letterario tradisce l'impronta di Porfirio, solito a sintesi di questo genere, sicché è anche probabile che essa si leggesse nelle prime pagine del primo libro del trattato. Porfirio, infatti, sintetizza la tradizione, la quale attribuiva il detto che imponeva a coloro i quali si recavano ad interrogare Apollo, ancor prima di sottoporsi alle rituali abluzioni, di

« conoscere se stessi », a persone diverse: a Femonoe o a Fanotea, ambedue sacerdotesse del tempio delfico [1], o ad uno dei sette sapienti, Biante o Talete o Chilone, che l'espressero ispirati dallo stesso dio. Oltre alla tradizione incerta, ma forse non del tutto trascurabile, Porfirio cita l'opinione del peripatetico Clearco e di Aristotele: dei quali l'uno cercò, a quanto pare, di conciliare tradizione e valore religioso-profetico del detto, scrivendo che esso fu enunciato da Apollo stesso, sollecitato da Chilone, il quale gli chiese qual fosse per gli uomini il precetto migliore [2]; il secondo sostenne in un passo del dialogo *Sulla filosofia* che, ancor prima di Chilone, la gnome fu iscritta subito dopo la costruzione del tempio tra il colonnato e la statua di bronzo del dio [3].

La seconda sezione del trattato porfiriano citata da Stobeo si allunga per trentadue linee di testo (p. 580, 7-581, 14) e proviene anch'essa dal primo libro dell'opera, questa volta indicata con chiarezza nei manoscritti. Nell'originale non pare sia stata molto distante dalla prima sezione, perché essa sembra introduca, dopo la rassegna storico-letteraria, una seconda rassegna (o parte di essa) delle interpretazioni che della gnome diedero filosofi o correnti di pensiero.

Secondo la prima di esse (p. 580, 8-12), « Conosci te stesso » significherebbe « sii saggio » nel senso di « conserva la saggezza » — e qui Porfirio, ligio al metodo di spiegare etimologi-

[1] Femonoe fu, secondo Plinio (*Storia naturale*, 10, 7, 21, p. 35), figlia di Apollo o di Delfo, eponimo di Delfi: Pausania, X 5, 7 (p. 392 IV) riferisce una tradizione secondo la quale « Femonoe sarebbe stata la prima profetessa del dio e per prima cantò in verso esametro » (Geisau, 726). Di Fanotea lo stesso Porfirio dice che fu figlia di Delfo.

[2] Cfr. fr. 69a (p. 29 III). Un frammento papiraceo (PSI IX 1093 = fr. 69d) conferma il testo di Porfirio e cita anche l'opera in cui Clearco avrebbe espresso questa sua opinione: « Clearco nei libri "Sulle massime" dice che una volta Chilone domandò al dio qual fosse la cosa migliore e che la Pizia rispose il conosci te stesso »; cfr. anche fr. 69b: « ... i più dicono che il detto ("Conosci te stesso") è di Chilone. Clearco invece dice che esso fu detto dal dio a Chilone spartano, figlio di Damagete » (cfr. 69c). Altra versione in Antistene di Rodi, *Successione dei filosofi*, fr. 3 (p. 37), citato da Diogene Laerzio I 40 (p. 16, 18-20 = FGrH III B 508, 3) secondo la quale il detto era di Femonoe, ma lo fece suo Chilone. Nello stesso passo Diogene attribuisce la massima a Talete, al quale, secondo il frammento papiraceo citato, l'assegnava Cameleonte: nello scritto sugli dèi, precisa Clemente Alessandrino = fr. 2a (p. 49 IX).

[3] Cfr. fr. 3, p. 25 Rose [3] = fr. 3, p. 74, Ross. Clemente Alessandrino (*loc. cit.*, nota 2) scrive semplicemente che Aristotele supponeva che il detto fosse della Pizia.

camente il valore dei vocaboli, largamente utilizzato nelle *Questioni omeriche*, illustra la prima componente di σωφρονέω e di σωφροσύνη riportandola all'aggettivo σάος/σῶς, « salvo, intatto, integro »: un'esortazione dunque a preservare in noi la saggezza e la causa della saggezza, vale a dire l'intelletto, e a riconoscere, quindi, in esso la nostra essenza. Questa è l'interpretazione proposta nel *Carmide* da Crizia [4].

La seconda interpretazione (p. 580, 12-22) è quella degli Stoici. Il dio, con il suo precetto, invita l'uomo a riconoscersi microcosmo e ad elevarsi, mediante la filosofia, alla contemplazione dell'universo, del macrocosmo [5].

[4] Cfr. 164d 1-165a 7: « [Parla Crizia]. E non mi vergognerei di ammettere di essermi sbagliato piuttosto che convenire sul fatto che possa essere temperante [σωφρονεῖν] un uomo che non abbia la conoscenza di se stesso. Infatti io dico che la temperanza [σωφροσύνην] è proprio questo: conoscere se stessi, d'accordo in tale definizione con l'autore dell'iscrizione votiva di Delfi; mi pare, invero, che questa frase sia lì incisa come un saluto del dio ai visitatori invece dell'abituale "salve", come se l'usare questa espressione non fosse conveniente né bisognasse scambiarsi tale saluto, ma piuttosto l'invito ad essere temperanti [σωφρονεῖν]; così dunque, secondo me, il dio si rivolge a coloro che entrano nel tempio con parole di migliore augurio rispetto a quelle che gli uomini si scambiano fra loro, proprio come pensò chi fece incidere l'iscrizione. E ad ogni visitatore non dice altro se non "sii temperante" [σωφρόνει], ma lo fa in modo piuttosto enigmatico da indovino; infatti conosci te stesso e sii temperante sono la stessa cosa, come recita la scritta e come anch'io affermo, ma qualcuno potrebbe credere che abbiano un diverso significato, come mi sembra che sia capitato a quelli che, in seguito, consacrarono delle scritte del tipo "niente di troppo" e "garanzia porta disgrazia". Costoro, infatti, credettero che "conosci te stesso" fosse un consiglio pratico, non un saluto del dio a quanti entravano e così, per non essere da meno nel proporre suggerimenti, fecero porre queste iscrizioni » (trad. Liminta 698-699); cfr. 167a 1-7: « [Parla Crizia]. Colui che è temperante [ὁ... σώφρων] sarà l'unico in grado di conoscere se stesso, di stabilire che cosa conosce e che cosa no e, allo stesso modo, di indagare, riguardo agli altri, che cosa ciascuno sa e crede di sapere, per appurare se veramente lo sa e che cosa crede di conoscere, ma in realtà ignora e tutto questo lui solo può farlo; pertanto l'essere temperanti [τὸ σωφρονεῖν] e la temperanza [σωφροσύνη] consistono nel conoscere se stessi e nel sapere che cosa si sa e che cosa non si sa » (trad. Liminta, 700); 169e 2-5: « [Parla Crizia]. Come è veloce uno che possiede rapidità, bello uno che ha bellezza e conoscitore uno che ha conoscenza, quando uno possegga quella conoscenza che è conoscenza di se stessi, necessariamente egli conoscerà se stesso » (trad. Liminta, 703). Cfr. Courcelle, *Connais-toi*, 16, 31.

[5] Questa necessità della conoscenza dell'universo secondo la dottrina stoica è chiarita così da Catone, il quale se ne fa portavoce, in Cicerone, *Dei beni e dei mali supremi*, III 22, 73: « Non senza ragione lo stesso onore è stato tributato anche alla filosofia della natura (*physicae*: la traduzione è di Gigon, 237), perché chi abbia intenzione di vivere in accordo con la natura deve partire da tutto il cosmo e dalla sua amministrazione. E nessuno può giudicare esattamente del bene e del male se non abbia prima conosciuto ogni principio della natura e anche della vita degli dèi e risposto alla questione se la natura dell'uomo s'accordi o meno con quella dell'universo. E quegli antichi precetti dei sapienti i quali ordinano "obbedire al tempo", "seguire il dio", "conoscere se stesso" e "niente di troppo", nessuno può vedere quale significato abbiano (ed esso è grandissi-

A queste due interpretazioni del detto delfico che sono esposte senza contestazione, anzi con un certo consenso, ne segue una terza (p. 580, 22-581, 14) cui sembra aderisca anche Porfirio: l'esortazione del dio a contemplare noi stessi nella nostra essenza dev'essere intesa nel senso di un invito ad acquisire la vera felicità, cui concorrono la disposizione alla saggezza, la contemplazione del bene in virtù della saggezza posseduta e la conoscenza di ciò che realmente è.

Questo passaggio da un'interpretazione metafisica ad un'interpretazione etica della gnome è possibile abbia costituito il *leit-motiv* del trattato porfiriano e si ritrova nella terza ed ultima sezione che di esso ha conservata Stobeo e che è desunta dal libro quarto (p. 581, 16-583, 4).

Caduti nella genesi, noi crediamo che la realtà del nostro essere sia il corpo che vediamo [6] e, come afferma Platone nel *Filebo* [7], siamo circondati dall'ignoranza, non riconosciamo più la nostra dignità interiore, trascinati dall'orgoglio come il bambino di Omero (*Iliade*, XV 362-364) che, costruiti castelli sulla sabbia del mare, s'inorgoglisce di abbatterli con le mani e con i piedi. « Conosci te stesso » è dunque un'esortazione a spogliarsi del sensibile, a riconoscere in noi l'anima e l'intelletto, l'uomo perfetto di cui ciascuno di noi è l'immagine. Il dio esorta a non con-

mo) senza la filosofia della natura ». Madwig *ad loc.* (p. 470) confronta Crisippo, fr. 68 (SVF 17, 3-11 II = Plutarco, *Sulle contraddizioni degli Stoici*, 9, 1035c, p. 7, 17-26): « E [Crisippo] lo ripete nelle *Tesi fisiche*: "Non c'è altro mezzo né più conveniente per arrivare alla teoria dei beni e dei mali, alla virtù e alla saggezza che partire dalla natura universale e dal governo del mondo", e più lontano di nuovo: "Occorre infatti collegare con questi soggetti la teoria dei beni e dei mali; essa non ha principio migliore a cui riferirsi, e la fisica non è insegnata che per estendersi sui beni e i mali" ». Cfr. Courcelle, *Connais-toi*, 37, 31. Pohlenz tuttavia annota (*Stoa*, 50 II nota a p. 85 I) che l'esistenza del termine « microcosmo » non è dimostrabile per lo stoicismo più antico e che l'ha usato molto probabilmente Posidonio, il quale stabilì in ogni caso sostanzialmente il parallelo tra micro – e macrocosmo; cfr. anche *ibidem*, 228-229 I, in cui Pohlenz sottolinea che per Posidonio l'uomo, in quanto microcosmo, costituisce il *trait-d'union* fra le forme di vita inferiore (con le bestie, ad es., ha comune la natura animale) e superiore, collocandosi accanto alla divinità per la sua più vera esistenza.

[6] Lo stesso concetto nelle linee 9-12 del cap. 8 della *Lettera a Marcella*: cfr. p. 55 e nota 16.

[7] La triplice ignoranza del *Filebo* cui Porfirio allude è da Socrate discussa con Protagora a proposito della sentenza delfica in 48c 6-e 10: l'uomo ignora se stesso da questi tre punti di vista: 1. credere di essere più ricco di quanto non lo sia effettivamente; 2. ritenere se stesso più dotato delle qualità fisiche della bellezza e della grandezza di quello che in realtà non sia; 3. considerarsi nelle qualità dell'anima superiore a quello che è.

fondere l'immortale con il corruttibile e il terreno, rendendolo risibile e rendendosi oggetto di pietà e di scherno nella tragicommedia che è la vita degli insensati [8].

Questa stessa tematica si rilegge nel cap. 32 della *Lettera a Marcella*. Qui la nozione del « conosci te stesso » è svolta alla luce delle sentenze « pitagoriche »: Porfirio, adattandola al suo contesto, cita dapprima (linee 9-15) la gnome 106a (p. 92), in cui il corpo che ci sta attaccato è paragonato alla membrana che avvolge l'embrione nel seno materno e allo stelo in cui è contenuta la spiga di grano; ambedue, membrana e stelo, quando il feto e il grano giungono a maturazione, sono gettati via: così anche il corpo, in cui è inseminata l'anima, non è la vera parte dell'uomo, ed è necessario liberarsi dall'inclinazione passionale verso di esso. La liberazione si ottiene mediante la conoscenza di se stessi, il riconoscere cioè il valore negativo del corpo, che ci lega al terreno e al mortale, e vedere in esso un ostacolo alla conoscenza dell'incorruttibile e del divino che è in noi. Nell'ultima parte del capitolo (linee 1-5) Porfirio cita ancora di seguito altre due sentenze « pitagoriche », 95 (p. 92) e 75 (p. 90): Marcella per raggiungere la salvezza dell'anima deve impegnarsi a sostenere quelle stesse fatiche che altri affrontano per soddisfare i piaceri del corpo, esercitandosi così nella corsa verso il fine ultimo dell'unione con Dio [9].

[8] Cfr. Courcelle, *Connais-toi*, 37, 31.

[9] Concetti analoghi in *Sentenza 40* (p. 51, 11-16) e soprattutto *41* (p. 52, 7-16): « Ciò che ha l'essere in un altro e non è sostanzializzato in se stesso indipendentemente dall'altro, se si volge a se stesso al fine di conoscersi senza la cooperazione di ciò in cui è sostanzializzato, separandosi da questo, naufraga, poichè si separa dall'essere. Al contrario, ciò che è in grado di conoscere se stesso senza ciò in cui è, quando si separa da questo — poichè per la sua facoltà di conoscere, è capace di fare ciò senza sua rovina — non può essere sostanzializzato in quello da cui può volgersi a se stesso senza sua rovina, e può conoscere se stesso indipendentemente da quello » (trad. Sodano, *Intelligibili*, 59). Theiler, *Porphyrios*, 48-50 ( = *Forschungen*, 219-222) discute il problema di un'influenza del trattato porfiriano *Sul conosci te stesso* su Agostino, *Sulla trinità*, X 1-16.

# SUL CONOSCI TE STESSO

*Testo e traduzione*

## Frammento 1 = Stob. 597,7 - 580,5 I H.

(vd. *supra*, pp. 181-2)

Τί ποτε ἦν ἄρα καὶ τίνος τὸ ἱερὸν πρόσταγμα τὸ ἐν Πυθοῖ, ὃ γνῶναι ἑαυτὸν τοῖς τοῦ θεοῦ δεησομένοις προσαγορεύει; μήτε γὰρ τιμῆσαι θεὸν τὰ προσήκοντα μηδ' αὖ τυχεῖν τοῦ θεοῦ δεηθέντα τὸν ἀγνοίᾳ τῇ ἑαυτοῦ ἐνισχόμενον παραγγέλλειν ἔοικεν. ἀλλ' εἴτε Φημονόη ἐπὶ πάντα λυσιτελοῦν τὰ ἀνθρώπινα τοῦτο ἐθέσπισεν, δι' ἧς πρώτης ὁ Πύθιος λέγεται τὰς εἰς ἀνθρώπους διαδοῦναι χάριτας, εἴτε Φανοθέα ἡ Δελφοῦ, εἴτε καὶ Βίαντος ἢ Θαλοῦ ἢ Χείλωνος ἦν ἀνάθημα, ὁρμηθὲν ἀπό τινος θείας ἐπιπνοίας· εἴτε Κλεάρχῳ προσεκτέον μᾶλλον τοῦ μὲν Πυθίου φράζοντι εἶναι παράγγελμα, χρησθῆναι δὲ Χείλωνι, τί ἄριστον ἀνθρώποις μαθεῖν πυνθανομένῳ· εἴτε καὶ πρὸ Χείλωνος ἦν ἔτι ἀνάγραπτον ἐν τῷ ἱδρυθέντι νεῷ μετὰ τὸν πτέρινόν τε καὶ χαλκοῦν, καθάπερ Ἀριστοτέλης ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας εἴρηκεν· τὸ μὲν ὅτου ἂν εἴη, Ἰάμβλιχε, ἀμφισβητήσιμον ἔστω· πάντως δ' ὅτι ὑπὸ θεοῦ ἢ οὐκ ἄνευ θεοῦ ἐρρήθη, ἐξ αὐτοῦ φαίνοιτ' ἂν τοῦ ἐν τοῖς Πυθίοις αὐτὸ κεῖσθαι ἀμφήριστον. τί ποτε δ' ἐστὶν ὃ φράζει καὶ πρό γε τῶν περιρραντηρίων προτελεῖσθαι τῷ θεῷ ἐπιτάττει, ἀναγκαῖον ἂν εἴη γνῶναι.

## Frammento 2 = Stob. 580,7 - 581, 14 I H.

(vd. *supra*, pp. 182-4)

Ἀλλὰ μήποτε 'σωφρόνει' ἔνεστιν ἀκοῦσαι λέγοντος ἀντὶ τοῦ 'σῷζε τὴν φρόνησιν'· καὶ γὰρ σωφροσύνη σαοφροσύνη τις ἦν· οὕτω δὲ πρὸς τὸ φρονοῦν καὶ τοῦ φρονεῖν αἴτιον διαλέγοιτ' ἄν, σῴζειν ἑαυτὸ παρακελευόμενος· τοῦτο δ' ἂν εἴη ὁ νοῦς. ἀλλ' εἰ τοῦτο, δεῖ πάλιν γνῶναι τὴν οὐσίαν ἡμῶν ἥ τις ἐστίν. ἄλλοι γε μὴν μικρὸν διάκοσμον καλῶς εἰρῆσθαι φάμενοι τὸν ἄνθρωπον, παρακελεύεσθαι μέν φασι τὸ

## Frammento 1 = Stob. 579, 7-580, 5 I H.

(vd. *supra*, pp. 181-2)

Che cosa mai era dunque e di chi il santo precetto di Pito, che assegna a coloro i quali stanno per rivolgere una domanda al dio di conoscere se stesso? Ché sembra prescriva a chi è trattenuto nell'ignoranza di se stesso né di rendere al dio gli onori convenienti e neppure che egli ottenga dal dio ciò che chiede. Ma sia che Femonoe vaticinò questo precetto perché giovasse in tutte le cose umane – tramite lei per prima si dice che il Pizio trasmettesse i favori agli uomini –, sia Fanotea figlia di Delfo, sia che fu dono anche di Biante o di Talete o di Chilone, partito dalla divina ispirazione; sia che si debba piuttosto dar retta a Clearco il quale dice fosse precetto del Pizio, ma che fu dato come responso a Chilone, il quale gli domandava qual fosse per gli uomini la cosa migliore da apprendere; sia che anche prima di Chilone fu inoltre iscritto nel tempio dopo che fu edificato tra il colonnato e la statua di bronzo, come ha detto Aristotele nei libri *Sulla filosofia*: di chi esso potrebbe essere, rimanga pure controverso, o Giamblico; ma certamente che esso fu detto dal dio o non senza il dio potrebbe apparire proprio dal fatto che si trova contestato nei documenti Pitici. E sarebbe necessario conoscere cosa mai sia ciò che dice e prescrive che sia fatto in onore del dio ancor prima delle abluzioni.

## Frammento 2 = Stob. 580, 7-581, 14 I H.

(vd. *supra*, pp. 182-4)

Ma forse è possibile sentirlo dire « sii saggio » (σωφρόνει) nel senso di « conserva la saggezza » (σῷζε τὴν φρόνησιν): ed infatti σωφροσύνη, « saggezza », vale in certo senso σαοφροσύνη (σάο-ς →σῶς, « salvo, incolume »): in questo modo il dio discuterebbe con ciò che è saggio e con la causa dell'esser saggio, esortandolo a salvare se stesso: e questo sarebbe l'intelletto: ma se è questo, bisogna a sua volta conoscere l'essenza nostra qual essa sia. Altri però affermando che l'uomo è stato giustamente detto microcosmo, dicono che l'iscrizione ordina di conoscere l'uomo e che,

γράμμα γνῶναι τὸν ἄνθρωπον· ὄντος δὲ μικροῦ διακόσμου τοῦ ἀνθρώπου, οὐδὲν ἄλλο κελεύειν ἢ φιλοσοφεῖν· εἴπερ οὖν ἀπταίστως φιλοσοφεῖν σπουδάζομεν, προθυμώμεθα γνῶναι ἑαυτούς, καὶ ἔσται ἡμῖν τεῦξις ὀρθῆς φιλοσοφίας ἐκ τῆς ἡμετέρας κατανοήσεως ἀναβαίνουσιν ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς θεωρίαν. ἀλλ' ὅτι μὲν ἀπὸ τῶν ἐν ἡμῖν συλλογιζόμεθα καὶ περὶ τῶν ἐν τῷ ὅλῳ καὶ ἡμᾶς ἐτάζοντες καὶ εὑρίσκοντες ῥᾷον μεταβαίνομεν ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς θεωρίαν, λέγεται ὀρθῶς· μήποτε δὲ τὴν ἑαυτοῦ θεωρίαν οὐ φιλοσοφίας ἕνεκα θεὸς ποιεῖσθαι παρακελεύεται, ἄλλου δέ τινος μείζονος ἕνεκα, δι' ὃ καὶ φιλοσοφία παρελήφθη. φιλοσοφία μὲν γὰρ ἐπετηδεύθη ἐκ προσπαθείας ἡμῶν τῆς πρὸς τὸ σοφὸν καὶ τῆς πρὸς τὴν θεωρητικὴν σοφίαν ἀγαπήσεως· ἡ δὲ σπουδὴ τῆς πρὸς τὸ γνῶναι ἑαυτὸν παρακελεύσεως εἰς τεῦξιν τῆς ἀληθινῆς εὐδαιμονίας ἀποτείνεται, ἥ τις συνίστατο ἐκ τῆς κατὰ σοφίαν διαθέσεως καὶ κατὰ κτῆσιν τῆς σοφίας θεωρίας τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τῶν ὄντως ὄντων γνώσεως. θεωρεῖν οὖν καὶ μανθάνειν παρακελεύεται τοὺς ὄντως ἑαυτούς, οὐχ ἵνα φιλοσοφήσωμεν ἀλλ' ἵνα σοφοὶ γενόμενοι εὐδαιμονήσωμεν. ἡ γὰρ τεῦξις τῆς ὄντως οὔσης οὐσίας ἡμῶν καὶ ἡ ταύτης ἀληθὴς γνῶσις σοφίας ἦν τεῦξις, εἴ γε σοφίας ἴδιον ἡ τῆς ὄντως οὐσίας τῶν πραγμάτων ἀληθὴς ἐπιστήμη, διὰ σοφία δὲ ἡ τῆς τελείας εὐδαιμονίας γίγνεται κτῆσις.

## Frammento 3 = Stob. 581, 16 -583,4 I H.

(vd. *supra*, pp. 184-5)

Ἐπεὶ δὲ ἦν τις κατάβασις ἡμῖν εἰς τὰ τῇδε, καὶ τὸν ἐκτὸς περικειμένοις ἄνθρωπον καὶ ἠπατημένοις γε, ὅτι τοῦτό ἐσμεν τὸ ὁρώμενον, παραίνεσις οἰκεία εἰς τὴν γνῶσιν τῆς ἑαυτοῦ δυνάμεως. ὁ γὰρ δὴ Πλάτων ἐν τῷ Φιλήβῳ μνησθεὶς τοῦ γνῶθι σαυτὸν τριχῇ διαιρεῖται τὴν ἄγνοιαν. πανταχοῦ τοίνυν ἡ ἑαυτοῦ ἄγνοια πονηρόν, ἄν τε κατὰ τὸ εἴσω τὸ μέγεθος τῆς ἀξίας ἀγνοήσας τις ταπεινώσῃ τὸ θεῖον, ἄν τε

dal momento che l'uomo è un microcosmo, essa nient'altro prescrive se non filosofare: se peraltro ci adoperiamo a filosofare senza inciampare, mettiamo suvvia ogni cura a conoscere noi stessi e conseguiremo una vera filosofia se dalla nostra introspezione ci eleviamo alla contemplazione dell'universo. Ma che noi tiriamo le conseguenze da ciò che è in noi e non solo interrogandoci intorno a quel che è nell'universo ma anche scoprendolo passiamo più facilmente alla contemplazione dell'universo, è detto giustamente. Ma forse il dio prescrive che si faccia la contemplazione di se stesso non a causa della filosofia, ma per qualche altra ragione più elevata per la quale fu appresa la filosofia. Infatti, la filosofia fu coltivata per la nostra forte inclinazione verso la saggezza e per l'amore verso la sapienza contemplativa: e lo studio della esortazione a conoscere se stesso si estende all'acquisizione della vera felicità, la quale risulta dalla disposizione conforme a saggezza e dalla contemplazione del bene conforme al possesso della saggezza e dalla conoscenza delle cose che realmente sono. Il dio dunque esorta a contemplare e a comprendere noi stessi nella nostra essenza, non perché filosofiamo ma perché, divenuti saggi, siamo felici. Infatti, l'acquisizione della nostra essenza realmente esistente e la vera conoscenza di essa è acquisizione di saggezza, se veramente è proprio della saggezza la conoscenza vera della reale essenza delle cose e mediante la saggezza si ottiene l'acquisto della perfetta felicità.

### Frammento 3 = Stob. 581, 16-583, 4 I H.

(vd. *supra*, pp. 184-5)

Dal momento che noi scendemmo nelle cose di quaggiù, non solo circondati dell'uomo all'esterno ma ingannandoci anche di essere questa nostra apparenza visibile, il monito è appropriato alla conoscenza della capacità di se stesso. Platone, infatti, nel *Filebo* ricordando il conosci te stesso distingue, com'è noto, l'ignoranza in tre modi. Sotto ogni aspetto pertanto l'ignoranza di se stesso è cosa perversa, sia nel caso che, ignorando la grandezza della dignità interiore, si svilisce il divino, sia nel caso che, ignorando la meschinità che per natura ci si aggiunge dall'e-

κατὰ τὸ ἔξω ἀγνοήσας τὸ φύσει προσὸν αὐτῷ ταπεινὸν ἐπαίρηται ἐπ' αὐτῷ. ἢ οὐ πᾶν γε τὸ θνητὸν ἄντικρυς

> ὡς ὅτε τις ψάμαθον πάις ἄγχι θαλάσσης;
> ὅς τ' ἐπεὶ οὖν ποιήσῃ ἀθύρματα νηπιέῃσιν,
> ἂψ αὖτις συνέχευε ποσὶν καὶ χερσὶν ἀθύρων.

πᾶς οὖν ἀγνοίᾳ ἑαυτοῦ τὸ καθ' αὑτὸν ἐπαίρων ἁλίσκεται ὑπὲρ τῆς δημιουργησάσης αὐτὸν φύσεως πλεῖον ἢ ἐκείνη βεβούληται, τὰ αὐτῆς ὡς σεμνὰ θαυμάζων παίγνια· ἣ δὲ τηρεῖν ἔοικεν ἐν πᾶσι τῆς ἀξίας τὸ πρέπον, οὐδὲν τοῖς ἐπαίρουσι συνεξαπατωμένη. τὸ γνῶθι οὖν σαυτὸν διήκει εἰς πᾶσαν ὑπόληψιν τῆς προσούσης δυνάμεως, παραγγέλλον γιγνώσκειν τὰ μέτρα ἐπὶ πάντων. τὸ μὲν οὖν γιγνώσκειν ἑαυτὸν τὴν ἀναφορὰν ἔοικεν ἔχειν ἐπὶ τὸ γιγνώσκειν δεῖν τὴν ψυχὴν καὶ τὸν νοῦν, ὡς ἐν τούτῳ ἡμῶν οὐσιωμένων· τὸ δὲ πάντῃ γιγνώσκειν ἑαυτὸν συμπεριλαμβάνειν ἔοικεν ἡμᾶς καὶ τὰ ἡμέτερα καὶ τὰ τῶν ἡμετέρων. τοιαύτη μὲν καὶ ἡ ἐν τούτοις τοῦ Πλάτωνος ἀκρίβεια φιλοτιμηθέντος ἐκτὸς τῶν ἄλλων καὶ δίχα τῶν περὶ ἡμᾶς ἁπάντων γνῶναι ἑαυτόν, καὶ πάλιν πάντῃ γνῶναι ἑαυτόν, ἵνα καὶ ὁ ἐντὸς ἀθάνατος γνωσθῇ ἄνθρωπος καὶ ὁ ἐκτὸς εἰκονικὸς μὴ ἀγνοηθῇ καὶ τὰ τούτοις διαφέροντα γνώριμα γένηται. διαφέρει μὲν γὰρ τῷ ἐντὸς παντέλειος νοῦς, ἐν ᾧ αὐτὸς ἄνθρωπος, οὗ εἰκὼν ἕκαστος ἡμῶν· διαφέρει δὲ τῷ ἐκτὸς εἰδώλῳ τὰ περὶ τὸ σῶμα καὶ τὰς κτήσεις. ὧν δεῖ καὶ τὰς δυνάμεις γιγνώσκειν καὶ τὸ ἄχρι τίνος τούτων φροντιστέον, ἵνα μήτε τὴν τοῦ ἀθανάτου ἀξίαν περιτιθέντες τῷ φθαρτῷ καὶ γηίνῳ καταγέλαστον αὐτὸ ποιῶμεν καὶ πάλιν ἄξιον δακρύων ἐν τῇ κωμῳδοτραγῳδίᾳ τῇ τῶν ἀνοήτων βίων ἐνεχόμενον, μήτε τὴν τοῦ θνητοῦ ταπεινότητα τῷ ἀθανάτῳ προσάπτοντες ἐλεεινοὶ ὦμεν καὶ διὰ πάντων ἄδικοι τῇ τοῦ κατ' ἀξίαν ἀγνοίᾳ.

sterno, si inorgoglisce di essa. Forse che tutto l'essere mortale non s'inorgoglisce subito « come quando vicino al mare un bambino abbatte la sabbia? il quale, dopo aver costruito i suoi giochi infantili, di nuovo li rovescia con i piedi e le mani giocando » (*Iliade*, XV 362-364). Ognuno dunque per ignoranza di sé è condannato ad esaltare quel che è in lui, al di là della natura che lo ha creato, più di quanto essa abbia voluto, guardando con meraviglia le sue azioni come scherzi arroganti: ma essa sembra conservare in tutti il decoro della dignità, in nulla ingannata insieme con quelli che l'esaltano. Quindi, il conosci te stesso penetra in ogni concetto della capacità che è presente in noi, esortando a conoscere la misura in tutte le cose. Il conoscere, dunque, se stesso sembra abbia rapporto con il dover conoscere l'anima e l'intelletto, in quanto che noi esistiamo in questo: il conoscere poi se stesso completamente sembra abbracci noi e le cose nostre e le cose delle cose nostre. Tale anche la cura di Platone in questo, il quale cercò ardentemente di conoscere se stesso al di fuori delle altre cose e separatamente da tutto ciò che è intorno a noi e poi di nuovo conoscere interamente se stesso perché e fosse conosciuto l'uomo interiore immortale e non fosse ignorato l'uomo esteriore immagine di quello interiore e diventassero note le differenze tra essi. Differisce infatti per l'interiorità l'intelletto perfetto, nel quale è l'essenza dell'uomo, di cui ciascuno di noi è immagine: e differiscono per il simulacro esteriore le cose che riguardano il corpo e i beni. E di questi occorre conoscere anche la capacità e si deve aver cura fino ad ognuno di essi, affinchè, conferendo alla dignità dell'elemento immortale il corruttibile e terreno, non lo rendiamo risibile e poi di nuovo degno di lacrime, impigliato nella tragicommedia delle vite insensate, né, congiungendo con l'immortale la bassezza del mortale, siamo degni di compassione e in tutto ingiusti per l'ignoranza di quel che è conforme alla dignità.

# EUNAPIO

# VITA DI PORFIRIO

## INTRODUZIONE

## LE FONTI E L'ATTENDIBILITÀ DI EUNAPIO * NEL βίος DI PORFIRIO

### 1. La coscienza storica di Eunapio.

Così Eunapio nell'introduzione ai βίοι (I 5-6, p. 1, 19-2, 13): « Chi scrive ha letto con attenta minuziosità commentari, per cui o – se non coglie la verità – può far risalire ad altri l'errore [...] oppure può avere dalla parte sua la verità delle critiche

* I dati biografici di Eunapio si possono, nelle loro linee generali e più significative, ricostruire dalle notizie che egli stesso ha qua e là ricordate nelle *Vite dei sofisti* (*VS*): aveva quindici anni quando da Sardi, città della Lidia, in Asia Minore (cfr. Fozio, *Biblioteca*, 77 [54a], 5, p. 158 I), sua patria, dove aveva già ascoltato le conferenze del neoplatonico Crisanzio e aveva seguito, presso le scuole dei grammatici, gli studi allora consueti, andò ad Atene per studiarvi sofistica alla scuola del retore armeno e cristiano Proeresio (*VS* X 1,2, p. 63, 23-25; *ibid.*, 8,3, p. 79, 14-17). Vi giunse nell'equinozio dell'autunno (*VS* X 1,5, p. 64, 17-20), quando tuttavia un editto di Giuliano, entrato in vigore il 17 giugno 362 (cfr. *Codice Teodosiano*, XIII 3,5, p. 741) aveva vietato al retore, perché cristiano, l'insegnamento pubblico (*VS* X 8,1, p. 79, 5-6): sicché Eunapio o dovette seguirne le lezioni in privato (cfr. Banchich, *Chronology*, 164-165) oppure ascoltarlo quando, alla morte di Giuliano (26 giugno 363), il retore potette riprendere la sua cattedra municipale, senza dover necessariamente attendere la legale ed ufficiale abrogazione delle disposizioni giulianee avvenuta l'11 gennaio 364 (cfr. *Codice Teodosiano*, XIII 3,6, p. 742 e Penella 2). Eunapio, quindi, sarà nato il 347 o il 348 d.C. (cfr. Penella 2; per una non esatta equivalenza del numero ordinale ἕκτον καὶ δέκατον usato da Eunapio in VS X 1,2 e 8,3 cit. al numero cardinale, rilevata da Goulet, *Chronologie*, 61, arretrano al 345/6 la nascita Schmid 1121 e PLRE 246, facendo cadere l'arrivo ad Atene nel 361/2: rigida la datazione, rispettivamente a. 346 e a. 362, di Wright 319 ed Opelt 928; Goulet, *Chronologie*, 61-64, ritiene comunque interrotta l'attività didattica di Proeresio durante tutto il periodo in cui rimase in vigore la legislazione scolastica di Giuliano e perciò sposta al 25 settembre 364 lo sbarco di Eunapio ad Atene e al 349 l'anno di nascita: ne accetta la cronologia Blockley IX e 1 I; ma vd. le circostanziate contestazioni di Banchich, *Chronology*, 164-166). Dopo un soggiorno ad Atene di quattro anni e circa sei mesi, dove ebbe modo di ascoltare anche i sofisti Diofanto (*VS* XII 2, p. 80, 11-13) e Sopoli (*VS* XIII 1, p. 80, 22-23), nel 366 o 367 (se si parte dalle datazioni qui sopra proposte), all'età di circa venti anni, Eunapio fu dai genitori costretto a ritornare a Sardi, mentr'egli avrebbe desiderato fare un viaggio in Egitto (*VS* X 8,3, p. 79, 17-20): nella città natia riprese a frequentare il vecchio maestro Crisanzio, il quale l'iniziò alla filosofia di Giamblico (*VS* XXXIII 3, 15-16, p. 96, 8-17 e VI 1,6 p. 18, 10-13) e insegnò retorica fino alla morte, avvenuta molto probabilmente dopo il 414, dacché, in un frammento della sua *Storia* (72.1, p. 116,1), egli ricorda l'imperatrice Pulcheria, divenuta in quell'anno Augusta.

e degni di rispetto quelli che lo guidano, e così il suo proprio lavoro potrà essere immacolato ed irreprensibile, perché egli ha seguito quelli che era suo obbligo seguire. E, dal momento che pochi o, per non dire altro, pochissimi sono stati coloro i quali hanno scritto su questo argomento, non sarà tenuto segreto ai lettori né ciò che risulta da quel che è stato scritto precedentemente né ciò che per tradizione orale è arrivato al tempo nostro, ma ad ambedue le fonti sarà reso quel che spetta, sicché niente di ciò che è stato scritto è stato alterato e al tempo stesso quel che, a seguito della tradizione orale, è dal tempo messo sotto sopra e trasformato, è stato ora saldamente fissato con lo scritto ad una forma stabile e più durevole » [1]. La tradizione orale, insi-

Due le opere di Eunapio: le *Vite dei filosofi e dei sofisti* (questo il titolo nella tradizione manoscritta, in genere abbreviato *Vite dei sofisti*) e la *Storia universale*, di cui rimane incerta l'esatta titolazione: forse *Storia dopo Dessippo*, lo storico di cui Eunapio continua l'opera, a partire dagli avvenimenti del 270, come la chiamano Fozio (*Biblioteca* 77, [53b] 34-35, p. 158 I) e gli *Excerpta de sententiis*.

La prima, giunta a noi intera, contiene una raccolta di ventiquattro biografie di filosofi (di scuola neoplatonica), sofisti e medici (gli iatrosofisti), categorie sociali e professionali divenute sempre meno differenziate e sempre più complementari nella cultura ellenistica del IV secolo (cfr. Goulet, *Intellectuels*, 290-291), di cui Eunapio avverte di essere l'erede spirituale. Spesso datata all'incirca il 396 d.C. (cfr. Schmid 1125, Opelt 930, Goulet, *Chronologie*, 64 e nota 33), per via dell'invasione della Grecia ad opera di Alarico nel 395-396, ricordata in *VS* VII 3,4, p. 46, 4-6 e VIII 2,1, p. 58, 22-25, l'opera fu più probabilmente composta nell'autunno o nell'inverno del 399 o poco dopo (cfr. Banchich, *Date* 184-192, Penella 9). Discutibile e improbabile l'ipotesi di una seconda edizione delle *VS*, proposta da Wyttenbach 14,21 e ampiamente sostenuta da Lundström 20-35 e con orientamento critico diverso da Latte 441-447 e Baldwin 89-91 (cfr. Penella 19-23 e la bibliografia ivi citata).

Frammenti della *Storia universale* si leggono negli *excerpta de sententiis* e *de legationibus* di raccolte bizantine e nella Suda, ed è possibile, anche se con criteri piuttosto problematici, raggiungerli attraverso gli storici, sia pagani che cristiani, i quali utilizzano Eunapio: l'anonimo autore, ad es., dell'*Epitome de Caesaribus*, Filostorgio, Giovanni di Antiochia, e soprattutto Zosimo, il quale, scrive Fozio (*Biblioteca*, 98 [84b] 27-28, p. 66 II), « si potrebbe dire non abbia scritto una storia, ma trascritto quella di Eunapio ». Articolata in quattordici libri, la storia esponeva gli avvenimenti dal 270 all'inizio del V secolo e, tra gli altri tragici fatti e personaggi di quel periodo, raccontava la breve ed illusoria — ma intensamente vissuta e sorretta dalle speranze dei circoli intellettuali — reazione pagana di Giuliano, che doveva terminare con il disastroso fallimento della spedizione contro i Persiani: di cui Eunapio, avvalendosi anche della testimonianza diretta dell'amico medico Oribasio, esalta le gesta, sicché, scrive ancora Fozio, « si potrebbe dire che il suo racconto sia stato elaborato per comporre l'elogio di quel principe » (*Biblioteca* 77 [54a] 10-12, p. 159 I). R.C. Blockley (p. 2-5 I), portando avanti una tesi precedente di Barnes 114-123, postula, nella composizione della *Storia*, tre momenti che abbracciano rispettivamente gli anni 270-365, 365-378 e 378-404.

[1] Questo paradigma metodologico ritorna in due passi, altrettanto importanti, della *Storia*: nel fr. 30 (p. 48 II), un *excerptum de sententiis* espressamente attribuito ad Eunapio, si pone anzi più specificamente la diversificazione tra eventi passati e fatti contemporanei: i primi devono essere rimessi alle autorità scritte o alla tradizione orale,

ste Eunapio in un altro passo delle *VS* di non facile lettura (II 2,5 p. 4, 22-5,3), può risalire « ab antiquo » oppure a fonti contemporanee, che più volte, nel corso delle biografie, sono chiaramente espresse: o si tratti del maestro Crisanzio o dell'amico Oribasio o di resoconti passati via via nella tradizione accademica: specie quella neoplatonica, che doveva essere particolarmente nota ad Eunapio, il quale poteva facilmente raggiungere il caposcuola Plotino e il suo successore immediato Porfirio, ché maestro di Crisanzio, del quale frequentava le lezioni nel pomeriggio a Sardi, era stato Edesio, già scolaro di Giamblico [2].

Questa costante affermazione della ricerca della verità sui due piani paralleli della scrittura e della oralità, tradotta in una insistente ripetizione di termini pressoché analoghi — ἀλήθεια, τὸ ἀληθές, τὰ ἀληθέστερα, τὸ ἀκριβές, ἀκριβῶς, τὸ πιθανόν, ecc. — deve necessariamente indurre a molta prudenza chi studia i testi di Eunapio, a valutarne cioè con attenzione la notizia, i dati, controllandoli certamente sulle fonti parallele (ove mai sia possibile perseguirle), ma senza respingerli aprioristicamente se contrastanti, relegandoli arbitrariamente in un ruolo secondario, bensì ricercandone finché è possibile la ragione, il motivo, la causa della divergenza.

## 2. La biografia porfiriana di Eunapio e la *Vita Plotini* (*VP*) di Porfirio: convergenze e divergenze.

Della gran parte delle *VS* non c'è oggi la possibilità di un ri-

gli altri devono essere trasmessi ai posteri con il riguardo dovuto alla verità. Nel fr. 41,1 (p. 58 II), a proposito degli Unni, lo storico assicura (linee 3-7) di aver raccolto il materiale sia da autori antichi che da resoconti orali (ἐκ τῶν ἀπαγγελλομένων) e di aver vagliato gli uni secondo il criterio della probabilità, gli altri tenendo accuratamente presente la loro affidabilità, in modo da non far violenza alla verità; nel caso di versioni contrastanti, egli aggiungerà l'erronea, perché anche questa « rimanga come una tradizione santificata dalla storia » (linee 13-9).

[2] Cfr. VI 1,6, p. 18, 10-13: « Chi scrive, sebbene fin da fanciullo diventò scolaro di Crisanzio, appena al ventesimo anno fu ritenuto degno di più vere dottrine, così la grande filosofia di Giamblico giunse fino a noi e si estese di pari passo con il tempo »: οὕτω μέγα τι χρῆμα εἰς ἡμᾶς τῆς Ἰαμβλίχου φιλοσοφίας διετάθη καὶ συμπαρέτεινε τῷ χρόνῳ: ove εἰς ἡμᾶς è retto da διετάθη e il dativo τῷ χρόνῳ da συμ-παρ-έτεινε, un verbo, quest'ultimo, attivo e intransitivo, di cui LSJ citano solo due altri esempi, Plotino, *Enneade*, III 7,13,44 (p. 393 I), ove l'eternità (αἰών) non « si estende di pari passo » con l'anima, e Simplicio, *Commentario alle Categorie di Aristotele* 8, p. 244, 21-22 ἡ δύναμις... ἀποδέδεικται... τῷ ὅλῳ γένει συμπαρατείνουσα. Non proprio esatta l'interpretazione della Wright (p. 379): « so wondrous a thing was the philosophy of Iamblichus, extending and reaching down from that time even to our own day ».

scontro su altre fonti, tranne per il βίος di Porfirio, controllabile con le frequenti e dettagliate notizie che della sua vita lo stesso Porfirio inserì nella biografia del Maestro. Eunapio conosce la *VP*: ne ha fatto una lettura attenta, sì da rilevare l'omissione, in essa, della patria di Plotino Licopoli [3] e da ritenere impossibile riferirne, per la sua esauriente informazione, altri particolari. E

[3] Cfr. *VS*, III 1-2 (p. 5, 19-23): « ... aggiungerò anche la patria. Chiamano questa Lico (Λυκώ, forma volgarizzata del nome della città: cfr. Giangrande, *Vermutungen* 153; probabilmente la città dell'alto Egitto, per quanto non possa affatto escludersi la città del delta: cfr. Penella 39,3; Zucker 2-5; Kees 2310): pure non registrò questo particolare Porfirio divino, sebbene dica di essere stato suo scolaro e di aver trascorso in associazione di spirito con lui tutta quanta la vita o la maggior parte di essa (συνεσχολακέναι τὸν βίον ἅπαντα ἢ τὸν πλεῖστον) ». Due le questioni: fino a che punto Eunapio sia attendibile per la patria di Plotino, dal momento che Porfirio, suo scolaro, non la ricorda e qual sia l'interpretazione più esatta di συνεσχολακέναι κτλ. Henry 99,2 annota che certamente Porfirio sapeva dov'era nato il Maestro e che, se egli non ritiene di dover farne cenno, la ragione è che intese rispettare, con il suo riservato silenzio, la volontà di Plotino, il quale « sembrava vergognarsi di essere in un corpo. Per questo stato d'animo non parlava volentieri né della sua nascita né dei genitori né della patria » (*VP* 1, 1-4, p. 1). E certamente nella tradizione della scuola la località era nota, sicché Eunapio avrà potuto facilmente raccogliere la notizia (cfr. Penella 40; *contra* Armstrong 196). Licopoli anche nella tradizione manoscritta del titolo dell'*Isagoge* di Porfirio: Πορφυρίου εἰσαγωγὴ τοῦ Φοίνικος τοῦ μαθητοῦ Πλωτίνου τοῦ Λυκοπολίτου (p. 1, 1-2), ripetuto da Davide nel suo commento all'*Isagoge* porfiriana, il quale precisa ἡ δὲ Λυκόπολις ἐν Αἰγύπτῳ ἐστί (p. 91, 23); da Eunapio derivò probabilmente la Suda Πλωτῖνος Λευκοπολίτης (π 1811, p. 151, 23 IV). Seconda questione: Goulet, *Variations*, 447, ha sottolineato la divergenza del passo di Eunapio da *VP* 5, 1-6, p. 7-8 (cfr. anche 4, 1-2 e 11-13, p. 5-6; 6, 1-3, p. 10) da cui risulta che Porfirio rimase alla scuola di Plotino solo sei anni, dal decimo al quindicesimo anno del regno dell'imperatore Gallieno: egli traduce συνεσχολακέναι « avoir étudié avec lui (i.e. Plotin) », allo stesso modo della Wright « he (i.e. Porphyry)... studied with him (i.e. Plotinus) ». Ma συσχολάζω, adoperato qui soltanto nelle *VS* (cfr. Avotins 223 s.v.), è probabile non debba intendersi in questa più specifica accezione: Eunapio sa bene che Porfirio ha studiato con Longino prima di venire a Roma alla scuola di Plotino (vd. oltre, nel testo), che lo scolarcato plotiniano è stato circoscritto nel tempo (cfr. *VS*, IV 1,7, p. 7,9 χρόνον μέν τινα εἰς τὴν ἀκρόασιν [sc. τοῦ μεγίστου Πλωτίνου] ἤρκεσεν, e l'inciso ὡς αὐτός [i.e. Πορφύριος] φησιν testimonia che egli ha presente *VP* 5, 1-6, p. 7-8: *contra* Goulet, *Variations* 451, alla ricerca di improbabili fraintendimenti eunapiani), che, al ritorno dalla Sicilia, Porfirio svolge a Roma una sua autonoma ed indipendente attività, che sottintende la scomparsa del Maestro (cfr. *VS* IV 1,10, p. 8, 9-13), e che quindi Porfirio non ha potuto studiare « tutta la vita o la maggior parte di essa » con il caposcuola neoplatonico: anche se – osserva Penella 25 – questa espressione è intenzionale esagerazione, allo scopo di rilevare ancor più l'omissione della patria di Plotino. Συσχολάζω conserva piuttosto la valenza più generica di « trascorrere il tempo insieme con altri », non proprio nel significato di Plutarco, *Licurgo*, 16,7 (p. 144, 6-7) e *Alcibiade*, 24,5 (p. 144,4-5), ma piuttosto in quello di Ateneo IV 168a (p. 378,9-10 I) ὅλας τὰς ἡμέρας τοῖς φιλοσόφοις συσχολάζοντες (« though they [i.e. *Menedemus and Asclepiades*] spent all their days in leisurely association with the philosophers »: trad. Gulick, p. 263 II) o di Luciano, *Giudizio delle vocali*, 8 (p. 141, 20-21 I: cfr. *ibid.*, 12-13): una valenza di rapporto e di intima relazione meno concreta e, direi, trasferita nel campo di un'adesione spirituale: Penella 25 propone d'intendere « adhered to the Plotinian school of philosophy »: io aggiungerei qualcosa di più.

intanto, di Porfirio annota: « Nessuno però descrisse la vita dello stesso Porfirio, per quanto almeno ne sappiamo: raccogliendole dagli indizi offertimi nel corso della lettura, mi vennero intorno a lui notizie di questo genere »: ἀναλεγομένῳ δὲ ἐκ τῶν δοθέντων κατὰ τὴν ἀνάγνωσιν σημείων τοιαῦτα ὑπῆρχε τὰ περὶ αὐτόν (*VS* III 4-5, p. 6, 3-8): e qui l'ἀνάγνωσις, la « lettura », non può non alludere *stricto sensu* soprattutto alla *VP*, ma anche ai « commentari » ermeneutici dei « molti libri » del Maestro che Porfirio scrisse, i quali, insieme con il βίος, sono citati nelle linee che immediatamente precedono il passo in cui Eunapio si attribuisce il merito della priorità (*VS* III 4, p. 6,5). Ma l'assenza di un genitivo esplicativo di ἀνάγνωσιν può lasciare anche adito alla possibilità che il biografo abbia letto anche altri documenti, almeno altre opere di Porfirio, che, nella scuola, a distanza di meno un secolo, dovevano conservare una loro tradizione [4].

Quindi, le ovvie convergenze. Così, per Eunapio, Porfirio è Tirio, come più volte è scritto in *VP*, e come ripeteranno altre fonti classiche e arabe, con una tradizione costante, che si riflette fino ad uno scoliasta di Luciano, nonostante Girolamo e Giovanni Crisostomo, suoi contemporanei, lo chiamino, forse con intento spregiativo, « Bataneotes » [5]. E anche per Eunapio (*VS* IV

[4] Questa tecnica della ricostruzione di dati biografici dalla lettura delle opere dell'autore stesso, Eunapio la ricorda in maniera esplicita in *VS* II 7-8 (p. 3,20-4,5), ove, a proposito di Plutarco, lo storico di Cheronea, scrive che se si leggessero attentamente e intelligentemente le notizie riferite nei suoi libri dall'autore, si potrebbero conoscere facilmente gli eventi della vita sua e del maestro Ammonio.

[5] Per *VP*, cfr. 7,50 (p. 13), 20,91 (p. 29), 21,14 (p. 30). Tra le fonti classiche, cfr. Libanio, *Orazione, XVIII* 178 (p. 314,4-6 II); Suda π 2098 (p. 178,15 IV) e π 2099 (p. 179, 1-2 IV); Davide l'Armeno (vd. *supra*, p. 200, nota 3; cfr. anche p. 92, 4-5); scolio a Luciano, *Sulla morte di Peregrino*, 11 θαυμαστὴν κτλ. (p. 216, 12-13). L'epiteto « *Bataneotas* » in Girolamo, *Commentario a Galati*, Prologo col. 310 ( = Harnack fr. 21, p. 53): « nient'affatto intendendo questo, quel famigerato Porfirio di Batanea e scellerato, nel primo libro dell'opera contro di noi (il *Contro i Cristiani*) obiettò che Pietro è stato rimproverato da Paolo... »; Giovanni Crisostomo, *Omelia* 6,3 a *1 Corinzi* col. 52 PG 56 ( = Harnack XVI, p. 35) οἱ περὶ Κέλσον καὶ τὸν Βατανεότην τὸν μετ' ἐκεῖνον, tradizione che arriva fino ad Anastasio Sinaita, *hodegos* 233 D PG 89 ( = Harnack 65, p. 86) ὥς φησιν ὁ Βατανεότης. Per le fonti arabe, cfr. Bidez 54*,10-1; 55*, 5-6; 56*,4; 57*, 4-5; 59*, 3-4; 60*, 5; 62*, 6-7, e Rinaldi 27-28. Su tutta questa problematica, cfr. Harnack III pp. 26-27; Vaganay 2555; Bidez 5-6; Benoit 544-545; Rinaldi 25-33 e 33-37, in cui si propone con copiosa documentazione l'ipotesi che « *Bataneotes* » non sia un epiteto geografico, ma significhi « empio confusionario ». A Tiro, Porfirio sarebbe nato, secondo lo schema cronologico calcolato da Goulet, *Porphyre*, 204-212, il 234 d.C., che Neugebauer II 944 preciserebbe 5 ottobre 234 sulla base di un oroscopo citato da Efestione (*Apotelesmatica*, 2,10, 23-27,

1,2-4, p. 6, 11-7 e 21-4; IV 1,6, p. 7,2: *infra*, p. 204: cfr. Suda λ 645, p. 279, 4-5 III: Λογγῖνος... διδάσκαλος Πορφυρίου τοῦ φιλοσόφου), come gli era possibile dedurre ancora da alcuni indicativi passi della *VP*, confermati dalla lettura di altra opera del Tirio, maestro di Porfirio fu Longino [6], del quale il biografo sembra delinei la figura di critico e di filosofo [7], ricalcando da vicino idee ed espressioni della

p. 112, 16-32 I: λέγει δὲ τούτου ὑπόδειγμα ὁ πολυμαθὴς Πορφύριος κτλ.) e derivato dall'*Introduzione* di Porfirio al *Tetrabilo* di Tolemeo (cfr. Boer-Weinstock 187-9): ma – osserva Goulet, *Porphyre*, 211 – l'oroscopo riguarda piuttosto un ἔκτροφος, un bambino destinato a non sopravvivere o ad essere esposto (cfr. anche Smith, *Studies*, 719, 3).

[6] In *VP* 19, 7-41 (p. 25-6) Porfirio riporta un frammento di una lettera inviatagli da Longino in Sicilia e scritta dalla Fenicia fra il 269 e il 272, dopo cioè l'arrivo di Porfirio a Lilibeo nel 268 e prima che nel 273 Longino fosse giustiziato per ordine di Aureliano (cfr. Brisson 93-94) in quanto consigliere di Zenobia (cfr. Zosimo I 56, 2-3, p. 50, 3-8 I, un passo derivato probabilmente dalla *Cronaca universale* di Eunapio: fra quelli che furono accusati da Zenobia ci fu Longino « del quale esistono opere molto utili a coloro i quali s'interessano della cultura » – cfr. *VS* IV 1,5, p. 6, 24-27 – ; il filosofo « sopportò la sentenza di morte così coraggiosamente da rincuorare anche quelli che si affliggevano del suo supplizio »), la quale aveva tentato di crearsi a Palmira un centro di potere indipendente (vd. Drijvers 837-863). In essa Longino prega Porfirio di andare in Fenicia e portargli personalmente manoscritti di Plotino curati con diligenza (*VP* 19, 4-6, pp. 24-25, 27-30, p. 25): le espressioni affettuose rievocano « l'antica consuetudine » (τὴν... παλαιὰν συνήθειαν), un continuo commercio epistolare (*VP* 19,2, p. 24, 14-15 e 20-21, p. 25, 35, p. 26), incontri e conversazioni sulle premesse filosofiche di Plotino (*VP* 19, 34-35, p. 26), e rivelano la preoccupazione per lo stato di salute dell'amico (*VP* 19, 11-13, p. 25: cfr. anche 20,90, p. 29: τὸν... κοινὸν ἡμῶν τε κἀκείνων ἑταῖρον). Longino dedica a Porfirio anche il trattato *Sull'istinto* (*VP* 17, 10-12, p. 22), e nella prefazione al trattato *Sul fine* (vd. *infra*, nota 7) scrive di lui (*VP* 20, 91-97, p. 29): « È stato tutt'altro che pigro imitatore di Plotino e, dopo aver aderito a lui piuttosto che alla nostra guida, tentò di dimostrare in un trattato che l'opinione sua sulle idee era preferibile a quella insegnata da noi; noi riteniamo di averlo garbatamente confutato con una risposta sostenendo che aveva avuto torto a cambiare opinione »: ricordo dell'insegnamento trascorso, con un certo rammarico per il passaggio del discepolo ad altra scuola. Oltre a questi passi chiaramente allusivi della *VP*, Eunapio potette leggere testimonianze dirette dello stesso Porfirio: Eusebio, infatti, ci ha conservato un frammento della Φιλόλογος ἀκρόασις di Porfirio (*Preparazione evangelica*, X 3,1 e 24, p. 561, 14-17 e 566, 21-24 I) in cui è ricordato il banchetto filosofico offerto a lui e ad altri nove dotti da Longino ad Atene in occasione della festa anniversaria di Platone (cfr. Schmidt 37) del 7 Thargelion 262 d.C. (τὰ Πλατώνεια ἑστιῶν ἡμᾶς Λογγῖνος 'Αθήνησι), nel corso del quale si discusse di plagi fatti nelle loro opere da storici, poeti e filosofi. Altra traccia dell'insegnamento di Longino in Proclo, *Commentario alla Repubblica*, 233, 29-234,9 I: qui Proclo scrive che Porfirio nei suoi Σύμμικτα προβλήματα (cfr. Dörrie, *Symmikta*, 4 e 104-110) riferiva un *entretien* di Medio, un filosofo stoico del III sec. (cfr. Capelle 104-106), con Longino, in cui si dibatteva la questione della composizione dell'anima: in altro banchetto filosofico, verisimilmente, cui era presente anche Porfirio e in cui era discussa tra l'altro la problematica platonica dell'anima tripartita. Lo stesso Longino, nel proemio del trattato *Sul fine*, citato da Porfirio nella *VP* (vd. *infra*, nota 7), classificava Medio tra quei filosofi che mettevano per iscritto le loro dottrine (*VP* 20, 25-27 e 35, p. 27) e che tuttavia componevano libri attingendo dagli antichi dati insignificanti.

[7] Eunapio poté avere, di Longino e delle sue opere, una conoscenza diretta, dal momento che ai suoi tempi circolava ancora gran numero dei suoi libri (*VS* IV 1,5, p. 6,

sua fonte immediata: si confrontino, ad es., *VS* IV 1,3 e 5 (p. 6, 13-7 e p. 6, 24-7,2 [8]: vd. *supra*, p. 202) e *VP* 20, 1-3 (p. 26): « ... del più grande critico dei nostri tempi, di colui che vagliò quasi tutte le altre opere del suo tempo... [13-4] del critico più celebre e più acuto », 21, 18-20 (pp. 30-31): « un uomo così grande il quale non solo è un critico principe, ma è anche ritenuto tale fino ad oggi ». Ed è probabile che Eunapio abbia trovato in uno scritto di Porfirio i particolari dettagli dell'insegnamento grammaticale, retorico, filosofico che il Neoplatonico ricevette presso Longino (*VS* IV 1,4, p. 6, 21-24).

Infatti, delle otto opere di Longino elencate dalla Suda (λ 645, p. 279, 7-11 III), quattro riguardano Omero e spaziano dai problemi e dalle aporie, che dovevano probabilmente trattare questioni interpretative di versi, ai vocaboli polivalenti e, infine, alla trattazione se Omero è filosofo: tutti argomenti che investono particolari tematiche grammaticali e filologiche e che si rintracciano nei superstiti zetemi omerici di Porfirio e dovevano

26-27: *infra*, p. 203 e nota 8), ma anche dalla *VP* egli era in grado di sapere abbastanza della sua attività di filosofo e di critico: ché Porfirio (*VP* 20,17-104, p. 26,30) cita di Longino il proemio di un trattato *Contro Plotino e Gentiliano Amelio. Sul fine* – in cui si delinea un profilo dell'attività filosofica nella prima metà del III sec. e si esprimono giudizi critici non solo sull'originalità ma anche sullo stile dei filosofi di quel periodo – e due trattati *Sui principi* e *L'amico dell'antichità*, letti in un *entretien* della scuola di Roma, che diedero a Plotino l'occasione di esprimere il giudizio: « Longino è sicuramente filologo, ma nient'affatto filosofo » (*VP* 14, 18-20, p. 19-20): filologo e critico anche per Proclo (*Commentario al Timeo*, p. 14, 7-8 I), il quale però ne sottolinea gli interessi dottrinali a proposito della questione del rapporto fra il nûs e il demiurgo (*ibid.*, p. 322, 20-24 I). Cfr. anche Suda λ 645, p. 279, 4-5 III: Λογγῖνος... φιλόσοφος... πολυμαθὴς καὶ κριτικὸς γενόμενος.

[8] Non del tutto limpido sembra *VS* 1,5, p. 6, 27-7,2: καὶ εἴ τις κατέγνω τινὸς τῶν παλαιῶν, οὐ τὸ δοξασθὲν ἐκράτει πρότερον ἀλλ' ἡ Λογγίνου πάντως ἐκράτει κρίσις. Nella traduzione del passo (vd. *infra*, p. 247) ho cercato di rispettare il testo tramandato dal codice, intendendo il primo ἐκράτει con il valore assoluto di « prevalere, avere il sopravvento, avere credito », il secondo con la valenza attiva di « vincere, rigettare, respingere », sottinteso τῆς καταγνώσεως, « la condanna » o « l'opinione di condanna » che sono da desumere da κατέγνω e τὸ δοξασθέν: per essa, si potrebbe confrontare, ad esempio, Lisia, *Sui beni di Aristofane*, 53 (p. 52) ἡμεῖς τῆς... διαβολῆς... προσεδοκῶμεν κρατήσειν, « noi sperammo di rigettare l'accusa ». Crea tuttavia una certa difficoltà l'avverbio πρότερον, logicamente se riferito ad ἐκράτει, per la posizione se riferito a τὸ δοξασθέν, come suggerisce anche Keydell 122, il quale confronta τὰ δοξαζόμενα κακῶς (Cobet – vd. app. crit. *ad loc.* – aveva proposto di trasferire l'avverbio prima di δοξ.): difficoltà che non sembra però insormontabile. Tra gli emendamenti proposti e riportati nell'app. critico o discussi da Giangrande, *Lesefrüchte*, 57-58, segnalerei anche quello di Gerstinger 108: οὐ τὸ δοξασθὲν ἐκράτει (intrans.) πρότερον ἄλλ⟨ῳ⟩ (ἄλλου?), ἢ ἡ Λ. πάντως κρίσις, : « eines anderen Meinung fand nicht eher Billigung, als bis sie durch das Urteil des L. zur Gänze bestätigt wurde (ἄλλῳ dat. di agente, ἄλλου genitivo soggettivo, retti ambedue da τὸ δοξ.).

costituire la falsariga della sua opera sulla filosofia omerica, ricordata dalla Suda (π 2098, p. 178,24 IV) e oggi perduta. Così, pure la ῥητορικὴ τέχνη di Longino, l'unica opera sua di cui restano significativi frammenti, i quali contengono una preziosa testimonianza sui rapporti fra retorica e filosofia stabiliti da Filone di Larissa, il maestro di Cicerone (cfr. Dörrie, *Longinos*, 732), avrà orientato i lavori retorici del suo scolaro [9].

Ma la tesi di Eunapio che Longino abbia con il suo insegnamento avviato Porfirio ad « ogni specie di filosofia » (*VS* IV 1,4, p. 6, 24: φιλοσοφίας... πᾶν εἶδος ἐκματτόμενος) deve rimanere una semplice esagerazione retorica, una αὔξησις, propria del suo stile e della sua conformazione culturale: ché Longino fu piuttosto attento allo stile di un testo filosofico (cfr., ad es., le sue osservazioni su *Timeo*, 17a 1-3 riferite da Proclo nel commentario al dialogo platonico, p. 14, 7-10 I) e la sua intelligenza del pensiero platonico, piuttosto conservatrice, non dovette a lungo soddisfare Porfirio [10].

Il nome originario di Porfirio era Malcho: ne discutono sia Eunapio che Porfirio:

*VS* IV 1,4, p. 6, 17-21
(vd. *infra*, p. 246)

Μάλχος δὲ κατὰ τὴν Σύρων πόλιν ὁ Πορφύριος ἐκαλεῖτο τὰ πρῶτα (τοῦτο δὲ δύναται Βασιλέα λέγειν). Πορφύριον δὲ αὐτὸν ὠνόμασε Λογγῖνος ἐς τὸ βασιλικὸν τῆς ἐσθῆτος παράσημον τὴν προσηγορίαν ἀποτρέψας.

*VP* 17,6-10, p. 22

Βασιλεὺς δὲ τοὔνομα τῷ Πορφυρίῳ ἐμοὶ προσῆν κατὰ μὲν πάτριον διάλεκτον Μάλκῳ κεκλημένῳ, ὅπερ μοι καὶ ὁ πατὴρ ὄνομα κέκλητο, τοῦ δὲ Μάλκου ἑρμηνείαν ἔχοντος βασιλεύς, εἴ τις εἰς Ἑλληνίδα διάλεκτον μεταβάλλειν ἐθέλοι.

[9] I frammenti della ῥητορικὴ τέχνη di Longino nelle pp. 179-207 del volume I [2] dei *Rhetores Graeci* edito da L. Spengel a Lipsia nel 1894. Di Porfirio, la Suda (π 2098, p. 178, 29 IV) cita uno scritto εἰς τέχνην di Minuciano, professore di retorica ad Atene (cfr. Suda μ 1087, p. 398, 10-12 III e Glöckner 76 sgg., il quale dimostra che Porfirio prese posizione contro la retorica di Ermogene) e γραμματικαὶ ἀπορίαι (*ibid.*, p. 178, 31), mentre uno scolio al περὶ στάσεων di Ermogene ricorda una sua συναγωγὴ τῶν ῥητορικῶν ζητημάτων (cfr. Rabe 561, 2) e Siriano, *Commentari ad Ermogene*, ([133,14] p. 14,9-10 II; cfr. [396,19] p. 93,9-10 I) una περὶ τῶν στάσεων τέχνη.

[10] Cfr. Bidez 35 e 42. In *VP* 14,19 (p. 20), invece di καὶ τοῦ "Φιλαρχαίου" (il trattato *Amante dell'antichità*: vd. *supra*, p. 203, nota 7), Ruhnken propone di leggere τοῦ φιλαρχαίου, un qualificativo del « conservatore » Longino (vd. app. crit. *ad loc.*).

R. Goulet (*Variations*, 446-447) contesta ad Eunapio tre divergenze dalla *VP*, dovute ad un'arbitraria ed erronea intelligenza del testo porfiriano o ad una sovrapposizione ad esso: Μάλχος invece di Μάλκος, l'attribuzione a Longino del nome di Porfirio, il significato della trasposizione onomastica.

Prima divergenza. Nella tradizione manoscritta del passo della *VP*, in ambedue i casi (e anche a linea 12 Μάλκε), nel codice R ( = Vaticano Reginense greco 97, del sec. XIV) si legge Μάλχῳ, Μάλχου, (e Μάλχε), e χ è stato scritto sopra la linea dallo scriba di A ( = Laurenziano 87,3, del sec. XIII), di K ( = Parisino Coislinia-no 169, del sec. XIV) apografo di A, e di J ( = Parisino greco 2082, del sec. XV): e questa grafia accolsero, tra gli editori moderni, Creuzer, Kirchhoff e Volkmann [11]; sicché Eunapio avrà potuto desumere Μάλχος da qualche copia del testo della *VP*. In ogni caso, la sua è la grafia corretta di questo nome semitico, tradotto Βασιλεύς in greco e « rex » in latino: quale almeno s'incontra in scrittori dell'una e dell'altra lingua, dal *Trimalchione* di Petronio allo storico bizantino Μάλχος di Filadelfia nella Siria [12].

[11] Cfr. app. crit. di Henry-Schwyzer a *VP* 17,8,9,12 (p. 22). Μάλχου ἤ Βασιλέως Πορφυρίου βίος si legge, tra l'altro, nella tradizione manoscritta unanime del titolo della *Vita di Pitagora*: cfr. Nauck [2], p. 17, 1-2, e des Places, p. 36.

[12] Μάλχος è nella tradizione unanime il nome del servo del sommo sacerdote cui Pietro stacca con la spada l'orecchio destro quando Gesù è arrestato nell'orto degli ulivi (cfr. *Giovanni*, 18,10) e, ancora concorde, la tradizione chiama Μάλχος il martire di Cesarea di Palestina durante la persecuzione di Valeriano (257-259 d.C.) in Eusebio, *Storia ecclesiastica*, VII 12 (p. 186 II). Unanimi anche i codici della Suda (μ 120, p. 315, 16 III, σ 1623 e υ 534, p. 476, 5 e 672, 28 IV = rispettivamente test. 2,1, p. 404, frr. 27 e 28, p. 454), di Fozio (cod. 78 [54b] 6, p. 160 I = test. 1, p. 402, 1) e di Zonara (14,2,22-4 p. 130,15-131,12 = fr. [11] p. 418,9) nel tramandare il nome Μάλχος dello storico bizantino oriundo della Siria. Fin qui l'onomastica propria greca, riflessa nel latino *Trimalchio* (lezione di H, accolta generalmente dagli editori), un'invenzione di Petronio, in cui la componente *malch* ( = μάλχ-) è rafforzata dal prefisso intensivo *tri*-, sì da significare propriamente « tre volte re », cioè « potentissimo signore » (cfr. Sullivan 151, ma già Meursius 44: vd. Bremmer 395). L'equivalenza μάλχος/Βασιλεύς, comune a *VP* (oltre al passo citato sopra p. 204, cfr. 17,14-5 p. 22) ed Eunapio, in un passo di Giovanni Lido (*Sui mesi*, IV 118, p. 157, 2-4), in cui si racconta che un Saraceno, uccidendo in battaglia l'imperatore Giuliano, ἀνέκραγε πατρίως "μαλχάν" οἱονεὶ βασιλεύς e in Ammiano Marcellino XXIV 2,4 (p. 132 IV 1), in cui *Malechus* è tradotto « Emir » da Rolfe (p. 411, 4 III): così anche Baldwin, *Notes*, 427, il quale giudica « unduly cautious » il dubbio di PLRE 709 (*contra* Altheim-Stiehl 325 II e Fontaine 144 IV 2). Lo stesso Ammiano, XXIV 2,7 (p. 133 IV 1) traduce *Naarmalcha* (il fiume assiro Nahr almalik) « fluvius regum » (cfr. *ibid.*, VI 1, p. 155 IV 1 « amnis regum »): vd. Bremmer 395-6. Bidez 6,1 sottolinea la frequenza del nome *Malchos* nell'onomastica siriaca. Cfr. anche Girolamo, *Vita Malchi*, 2 (55-56c PL 23): *erat igitur illic quidam senex nomine Malchus, quem nos Latine regem possumus dicere, Syrus natione et lingua*.

Le altre due divergenze sottolineate da R. Goulet sono piuttosto semplicemente aggiunte di Eunapio, lette in altra fonte o vive nella tradizione accademica, né esse contrastano con *VP*, perché Porfirio si lascia nella penna chi per primo gli diede questo nome e se Longino, anche dopo la sua partenza da Atene, continuò a volte a chiamarlo Malcho e Basilio [13], questo non significa certamente che egli non abbia potuto trasporre per primo il nome in Porfirio. E Longino l'avrà fatto, egli che era grammatico e filologo, con una traslitterazione concettuale: la porpora (πορφύρα) emblema del re (Μάλχος = Βασιλεύς). E soltanto questa traslitterazione di Longino Eunapio intese riprendere e rilevare, né, ammesso che la conoscesse, doveva dare spazio all'altra etimologizzazione, di cui è eco in uno scolio a *VP* 17,7, con la quale il nome Porfirio era superficialmente e volgarmente rapportato alla tecnica tiria con cui si fabbricava la porpora [14].

Nell'estate del 263, Porfirio giunge dalla Grecia a Roma ed entra nella scuola di Plotino [15]: intensa è la sua attività, in quel cenacolo di contemplativi, i quali praticavano una rigorosa astinenza dai sensi e dalle passioni fisiche per liberare l'anima e renderla capace dell'ascesa a Dio. Porfirio vi diventa l'amico del Maestro (*VP* 7,50, p. 13: ὄντα ἐν τοῖς μάλιστα ἑταῖρον), il suo « uomo di fiducia » (*VP* 18,20 p. 24), partecipa ai dibattiti e alle conversazioni, scrive trattati in polemica con avversari [16], segue

[13] Cfr. *VP* 20,91 (p. 29) Βασιλέα τὸν Τύριον, ripetuto al nominativo in *VP* 21,14 (p. 30), nel trattato *Sul fine*, scritto dopo che Porfirio partì da Roma, *VP* 17,12 (p. 22) Μάλχε (sulla grafia vd. *supra*, p. 205), nel trattato *Sull'istinto*, non databile però con esattezza. Vd. Penella 25 e nota 60, 61 e Bidez 49,1. La questione anche in Wyttenbach 29, ma in maniera piuttosto confusa.

[14] « Parve che fosse chiamato Porfirio o perché la porpora è propria del re oppure anche perché purpurea è chiamata l'arte di Tiro »: lo scolio della ps.-Eudocia (Krumbacher 578-579 II), citato da Creuzer CXV, è ripreso da Henry-Schwyzer p. 22.

[15] Cfr. *VP* 4,1-2 (p. 5): « Nel decimo anno del regno di Gallieno, io, Porfirio, venni dalla Grecia insieme con Antonio Rodio »; 5,2-5 (p. 8): « Io, Porfirio, ero a Roma ancora un poco prima del decennio, mentre Plotino trascorreva la sua vacanza di estate, ma, peraltro, stava insieme con gli altri nelle riunioni ». L'esatta interpretazione cronologica (estate 263) in Goulet, *Porphyre*, con la « tabula sinottica » di p. 213 e la discussione di *VP* 5, 1-7 nell'*Appendice I*, pp. 214-218. Questa della *VP* è l'unica testimonianza su Antonio Rodio (Freudenthal 2576). Sulla scuola romana di Plotino, vd. le interessanti osservazioni di Dillon, *Academy*, 71-76.

[16] Cfr., ad es., *VP* 18, 10-19 (p. 24): polemica con Amelio sull'esistenza degli intelligibili al di fuori dell'Intelligenza; *VP* 15, 18-21 (p. 21): Porfirio esamina e discute trattati del diadoco (cioè, titolare, ad Atene, di una cattedra ufficiale imperiale: cfr.

attentamente le lezioni di un maestro che è costantemente orientato con il suo occhio divino verso il suo demone (*VP* 10,28-30, p. 16), che, mentre parla, rivela la sua intelligenza profonda, la sua mite umanità, in un volto splendido di luce e bello a vedersi (*VP* 13,5-10, p. 18) ed è « spesso ispirato » (ἐνθουσιῶν) e « pieno di passione » (*VP* 14,3, p. 19), cui l'oracolo di Apollo attribuisce « uno spirito insonne e puro, sempre teso al divino » (*VP* 23,3-4, p. 34: σπεύδων πρὸς τὸ θεῖον).

Questi i particolari della *VP* che hanno potuto ispirare le annotazioni eunapiane sull'attaccamento di Porfirio a Plotino e sulla sua costante attenzione all'insegnamento limpido ed ispirato del Maestro in *VS* IV 1, 6-7 (p. 7,4-8, *infra*, p. 246: cfr. specialmente συνῆλθεν εἰς ὁμιλίαν... τεθειασμένων λόγων, probabile eco di *VP* 10,28-30, p. 16).

Sei anni dopo l'arrivo a Roma (*VP* 5,1-2 e 5, p. 7-8), nel 268, Porfirio medita il suicidio. Questo il suo breve cenno in *VP* 11, 11-19: « E una volta Plotino si accorse che io, Porfirio, avevo intenzione di abbandonare la vita; e venuto all'improvviso da me – dimoravo nella sua casa – e detto che il mio desiderio non proveniva da stato normale di ragione ma da qualche morbosa melancolia (ἐκ μελαγχολικῆς τινος νόσου), mi esortò ad andar via [17]. Gli ubbiddii ed andai in Sicilia, perché avevo sentito dire

M.O. Goulet-Cazé 253) platonico di Atene Eubulo, ricordato anche da Longino nella premessa al saggio *Sul fine* (vd. *supra*, p. 203, nota 7) e dallo stesso Porfirio (*Antro delle Ninfe* 6, p. 8, 15-23 e *Astinenza*, IV 10, p. 253, 18-254, 4) come autore di una *Ricerca su Mitra* (περὶ τοῦ Μίθρα ἱστορία: cfr. Cumont, *Mystères* 82,4; Turcan 23-43, il quale vede nella citazione di *Antro* un estratto di Eubulo reinterpretato da Numenio [p. 27]; Dörrie, *Euboulos*, 166-7); *VP* 15,6-17 (p. 20): polemica con il retore Diofane (uno Gnostico, secondo Rist 14-15, perché « nella sfera morale lo Gnosticismo portava spesso ad un antinomianismo »; cfr. anche Rist, *Eros*, 185) sui rapporti sessuali fra maestro e scolaro; *VP* 16, 14-18 (pp. 21-22): Porfirio dimostra la non autenticità di un'*Apocalisse* che gli Gnostici attribuivano a Zoroastro (sulla questione, cfr. Brisson 82-83, con la bibliografia ivi citata); *VP* 15, 1-6 (p. 20): Porfirio legge in una ricorrenza del genetliaco di Platone (cfr. *ibid.*, 2, 40-3, p. 3, e *supra*, p. 202 nota 6) un carme mistico intitolato « Nozze sacre », tra il plauso di Plotino.

[17] Questo particolare biografico serve a Porfirio ad illustrare la straordinaria capacità che Plotino aveva di penetrare il carattere degli uomini (*VP* 11,1-2, p. 17). Il Maestro collega l'intenzione suicida dello scolaro con la melancolia (grafia qui preferibile perché più esatta trascrizione del nome greco: del resto, non rara negli scrittori italiani, almeno fino al '500: cfr. Battaglia 549 IX s.v.), la bile nera, dovuta alla formazione di sangue nel fegato, che si supponeva passasse nella milza e di qui nello stomaco (così Spencer 299d I, ma la questione dell'origine della bile nera e la sua distinzione come essenza particolare fu dibattuta a lungo già nella scuola ippocratica; cfr. Müri 21-38; per

che un tal Probo, uomo di grande reputazione, dimorava lì, a Lilibeo [oggi Capo Boeo o di Marsala]; mi liberai così dall'intenzione di morire, ma ciò m'impedì di rimanere presso Plotino fino alla sua morte ».

Qui la versione di Eunapio (*VS* IV 1, 7-8, p. 7, 10-18, 4: vd. *infra*, p. 246-8) diverge sensibilmente. Innanzi tutto, egli afferma che Porfirio, sopraffatto dall'elevata spiritualità del pensiero del Maestro, il quale predicava il distacco completo dal corpo, necessario alla purificazione dell'anima, avverte un odio sia per il corpo che per la stessa entità di uomo: una crisi esistenziale, che riflette razionalmente l'incapacità di realizzare teorie filosofiche (neo)platoniche e pitagoriche, che lo stesso Eunapio ha occasione di ricordare, quando, ad esempio, fa dire dal neoplatonico Edesio allo scolaro Giuliano, il futuro imperatore, « una volta ammesso ai misteri [dei tuoi maestri], ti vergognerai completamente di essere divenuto e di essere chiamato uomo »: αἰσχυνθήσῃ πάντως ὅτι ἐγένου καὶ ἐκλήθης ἄνθρωπος (*VS* VII 1,13, p. 42,

una particolareggiata ed esaustiva trattazione della μελαγχολία negli scritti medici antichi, vd. Flashar 21-83). Un'intuizione, quella di Plotino, che gli veniva forse dalla conoscenza di dottrine abbastanza diffuse: ad es., nella sezione XXX 1 dei *Problemi pseudo-aristotelici* (954$^{b}$ 35, p. 271) si legge che la melancolia, in determinati casi, δυσθυμίας ποιεῖ ἀλόγους, « provova scoramenti irrazionali » (la « tristitia », di cui parla Celso in III 18, 17, p. 125, 28-29, « quam videtur bilis atra contrahere »: cfr. l'aforisma 23 di Ippocrate [p. 568 IV]: « se paura e tristezza [δυσθυμίη] durano molto tempo, uno stato di questo genere è melancolico » (l'interazione fra sintomo fisico e psichico è discussa da Pigeaud 122-9), a tal punto che specie i giovani, ma talvolta anche quelli che sono più avanti negli anni (ἐνίοτε... καὶ πρεσβυτέροις) s'impiccano (*ibid.*, 35-36, pp. 271-272). E proprio nelle prime linee dello stesso passo (953$^{a}$ 10-12 p. 266-267) l'autore pone la questione della frequenza fra i melancolici di coloro i quali eccelsero nella filosofia, nella poesia, nelle arti (cfr. Rufo di Efeso, il famoso anatomista e clinico, vissuto circa il 100 d.C. [Kudlien 146 7-8], fr. 127, 28 [p. 457, 18-20]: « Facilmente cadono nella melancolia quelli che sono di ingegno sottile e di grande perspicacia, per il fatto che sono di rapido movimento e hanno grande la facoltà di prevedere e d'immaginare »): fra gli altri, ricorda (953$^{a}$ 37, p. 267) Empedocle, che Luciano (*Fuggitivi*, 2, p. 207, 1-4 III e *Dialoghi dei morti*, VI [XX] 4, p. 161, 3-6) dice essersi suicidato, gettandosi nel cratere dell'Etna, in preda a grave melancolia. Si può aggiungere Rufo di Efeso il quale spiega (fr. 70,7, p. 355, 8-11) che i melancolici si suicidano « o perché credono di liberarsi da mali più grandi a meno che non subentri in essi un'opinione siffatta, che cioè è bello morire, come credono alcuni popoli barbari ». Anche il consiglio di Plotino di allontanarsi da Roma e di viaggiare (ἀποδημῆσαι) rientra in una terapia medica che leggiamo, ad es., in Celso III 18,23 (p. 127, 11-12): « i melancolici debbono mutar paese [*mutare... regiones* = ἀποδημῆσαι] e, se ritorna la ragione, devono ogni anno intraprendere un viaggio » e in Rufo di Efeso fr. 128,5 (p. 458, 21-24); « e al melancolico giovano viaggi lunghi e non programmati: con ciò muta il loro temperamento e migliora la loro digestione e sono distratti dai loro pensieri e diventano allegri » (vd. Goulet, *Variations*, 448-449).

25-26). Allo stesso modo, Crisanzio, il maestro di Eunapio, anch'egli neoplatonico, si dà a conoscere la saggezza di Pitagora e dei Pitagorici, i quali solo apparentemente « sembrarono avere un corpo ed essere uomini »: σῶμα τε ἔδοξαν ἔχειν καὶ εἶναι ἄνθρωποι (*VS* XXIII 1,8, p. 92, 3-4). Del resto, lo stesso Plotino « aveva l'aspetto di uno che si vergognava di essere in un corpo » (*VP* 1,1-2, p. 1).

Porfirio, dunque, secondo Eunapio, non regge alla tensione di un'ascesi mistica e perciò medita il suicidio: la melancolia, il travaso della bile nera nello stomaco, diagnosticata da Plotino come la causa fisiologica della sua depressione in *VP*, non è in Eunapio in primo piano [18]. Ritenendosi allora non degno di far parte di una scuola di cui era dottrina fondamentale ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα « fuggire al più presto di qui lassù » (*Teeteto*, 176a 8-9), Porfirio fugge da Roma: veleggia alla volta della Sicilia, si dirige a Lilibeo e qui giace inerte, deciso a morir di fame. Ma Plotino lo cerca [19], lo raggiunge, lo rincuora e ne rinfranca il fisico.

[18] Goulet (*Variations*, 450-453) scrive che Eunapio non nomina chiaramente la melancolia per un'« esigenza estetica », dacché era sufficiente all'ambiente culturale per il quale egli scriveva limitarsi a farvi allusione con espressioni convenzionali, facilmente rintracciabili nella letteratura medica. Ma, a parte il fatto che Eunapio non doveva necessariamente scrivere soltanto per un pubblico colto, capace di distinguere dalle sue allusioni le cause, i sintomi e la terapia della melancolia, lo sviluppo ulteriore che il biografo dà ai particolari dell'episodio non rientra probabilmente in un quadro medico, ma – arricchito com'è di citazioni più o meno letterali di Omero, Tucidide, Polibio, ecc., con sottintesi allusivi – in un'esercitazione di stile retorico, proprio della seconda sofistica (vd. oltre, nel testo). Così, ad es., il « sintomo » della ricerca della solitudine da parte del « melancolico », espresso da Eunapio con il richiamo dell'errante Bellerofonte omerico, non ha necessariamente una fonte « medica »: si tratta piuttosto di un *topos*, che ricorre, fra gli altri, anche in Cicerone, *Tusculane*, III 26,63, il quale, parlando genericamente di gente che « in animi doloribus », nello sconforto morale, « ricerca luoghi deserti », cita, come Eunapio, lo stesso passo dell'*Iliade*. Né la « terapia » di Plotino può confrontarsi con quella specificamente medica che si legge in Celso (III 18,18, p. 126, 6-10 II) e Rufo (fr. 128, 11, p. 459, 10-1) citati da Goulet 453: Eunapio dice semplicemente che il Maestro « ebbe abbondanza di parole » (λόγων... εὐπόρησεν) che valsero a « richiamare alla vita l'anima » dello scolaro (*VS* IV 1,8, p. 8, 1-2): tra esse non potettero certamente esserci « delectatio ex fabulis ludisque » (Celso) e « et solacia et gaudia », così estranei all'austero Plotino.

[19] Nel testo di *VS* IV 1,8, p. 7,20) dopo ἑπόμενος, A ( = Laurenziano Mediceo greco 86,7 della fine del sec. XII), il codice antigrafo di tutti gli altri manoscritti delle *VS*, segna una lacuna di circa dodici lettere, che si è tentato di colmare con supplementi diversi: nella traduzione del passo (vd. *infra*, p. 249) ho avuto presente l'integrazione καὶ ἀνιχνεύων di Giangrande, il quale ne dà soddisfacente spiegazione in *Osservazioni*, 77-78, dopo di aver passato in rassegna le proposte di Lundström e di Vollebregt.

Quali le ragioni di questa così appariscente deviazione dalla *VP*, tanto più notevole e non certamente credibile quando si ricordi che, secondo la versione porfiriana, lo scolaro, dopo la partenza da Roma, non rivide più il Maestro il quale di lì a poco, ammalatosi gravemente, doveva ritirarsi in Campania e qui, nella tenuta rustica dell'amico Zeto, venire a morte (*VP* 2,10-29 e 31-32, p. 2-3).

« Eunapius aut erravit, aut alios Porphyrii libros secutus est. Illud credam », così Wyttenbach (p. 32) e in un « honest error » crede anche Penella (p. 26). Ma è improbabile che Eunapio sia incorso, anche se onestamente, in errori così vistosi, dacché non si tratterebbe solo di qualche particolare accessorio, ma di un intero episodio determinante della vita di Porfirio, che il biografo avrebbe frainteso a tal punto da modificarne completamente i connotati. Ed improbabile è anche che Eunapio abbia rintracciato le sue notizie in « altri libri » di Porfirio ora perduti, dacché se questi avesse raccontato in altra opera quest'avvenimento, sarebbe certamente stato attento a non contraddire se stesso.

Piuttosto, a me pare che Eunapio abbia voluto qui creare una *pièce* retorica, quasi si proponesse, com'era consuetudine della seconda sofistica, di sviluppare un evento reale con particolari immaginari e fittizi. Sembra accertarlo innanzi tutto la struttura del passo, in cui reminiscenze storico-mitologiche ed espedienti stilistici dovrebbedro concorrere ad elevare il tono della biografia e a creare sottintesi che potessero costituire un « messaggio di comunicazione » ed un « linguaggio comune » alla classe colta[20]. In esso, infatti, è rievocata sulle tracce di Tucidide e di Omero la figura di Odisseo: Porfirio attraversa τὸ πορθμὸν τὴν Χάρυβδιν, ᾗπερ 'Οδυσσεὺς ἀναπλεῦσαι λέγεται, (IV 1,7, p. 7, 12-13), che è eco di Tucidide, IV 24,5 πορθμὸς... ἔστι... ἡ Χάρυβδις κληθεῖσα, ᾗ 'Οδυσσεὺς λέγεται διαπλεῦσαι, e allusivo di *Odissea*, XII 235-259; subito dopo, un altro « messaggio »: Porfirio nella sua fuga disperata evita città ed uomini (IV 1,7, p. 7, 13-14), mentre, al contrario, Odisseo « di molti uomini le città

[20] Cfr. Millar 13 e Brown 38; Penella 150.

vide e conobbe la mente » (*Odissea*, I 3). Non solo. Plotino (*Enneade*, I 6,8, 18-20, p. 115 I) vede in Odisseo il paradigma di chi ricerca la meta, respingendo le seduzioni del corpo, e Porfirio (*Antro*, 34-5, p. 32,8-34,7) addita nell'eroe il simbolo di chi, errando, si libera dalla vita dei sensi [21], mentre, al contrario, Porfirio fugge da quella scuola in cui Plotino insegnava a raggiungere la patria « donde venimmo », chiudendo gli occhi alla terra e ridestando lo sguardo interiore (*Enneade*, I 6,8,24-7, p. 116 I). E, dopo una parentesi geografica su Lilibeo [22], in cui si avverte l'eco di Polibio – IV 1,7, p. 7,11-12 τὸ πρὸς Λιβύην ἀνατεῖνον καὶ ὁρῶν ~ Polibio I 42,6, p. 76 τὸ δὲ τρίτον τέτραπται... εἰς αὐτὴν τὴν Λιβύην: cfr. anche Strabone, VI 2,1, p. 150, 4-5 III e Diodoro, XIII 54,2, p. 83,13-15 – riprende l'allusiva « comunicazione » omerica con due citazioni: dapprima (IV 1,7, p. 7, 18 ἀνθρώπων ἀλεείνων πάτον non proprio esatto metricamente) *Iliade*, VI 202, e Porfirio allusivamente è confrontato con Bellerofonte, anch'egli errante in stato di follia dolorosa per la pianura Aleia (cfr. *Iliade*, VI 201-202); subito dopo (IV 1,8, p. 7, 18-19 οὐδ' ἀλαοσκοπιὴν... εἶχε; la citazione anche in *Storia*, fr. 71,4, 9, p. 116) *Iliade*, X 515, e Plotino allusivamente è sullo stesso piano degli dei i quali, come lui su Porfirio, « non fanno guardia da cieco » (*Iliade*, XIII 10 e XIV 135, Posidone; *Odissea*, VIII 285, Ares) sui loro protetti.

Espedienti stilistici si affiancano a questi echi storico-mitologici e ai loro sottintesi allusivi. Così, in IV 1,7 (p. 7, 17) i due *isodynama* καταστένων καὶ ἀποκαρτερῶν alternano un participio di uso esclusivamente poetico ad un participio proprio della *Umgangssprache* prevalentemente tarda [23]: anzi, il primo ha valore assoluto, mentre in Sofocle e in Euripide, i soli tragici in cui il verbo ricorre, segue sempre un complemento oggetto [24]. Nella

[21] Cfr. Penella 147-149.

[22] L'uso delle parentesi, le quali a volte interrompono per diverse linee la proposizione principale, è uno stilema prediletto da Eunapio: cfr. Vollebregt 55 e Goulet, *Eunape*, 166,19.

[23] Cfr. Giangrande, *Caratteri*, 63.

[24] Cfr. Sofocle, *Edipo a Colono*, 1439-1440: τίς ἄν σ' ὁρμώμενον... οὐ καταστένοι; *Elettra*, 873-874: κἀνάπαυλαν ὢν... εἶχες καὶ κατέστενες κακῶν ( = κακῶν ἅ, attrazione); Euripide, *Troadi*, 316-317: τὸν... πατέρα πατρίδα τε... καταστένουσ' ἔχεις, *Eracle* 1141:

parentesi di IV 1,7 (p. 7, 14) si registrano due participi neutri singolari sostantivati τὸ λυπούμενον... καὶ ἡδόμενον, uno stilema di derivazione tucididea, cui non è estranea l'influenza della prosa filosofica, specie del neoplatonico Attico[25]. In IV 1,8 (p. 8, 8-9) la perifrasi ἐς κατοχὴν τῆς ψυχῆς, notevole per la presenza del nome verbale[26], contribuisce al preziosismo linguistico del passo.

Ma in questa *pièce* retorica prevale anche lo spirito di corpo del neoplatonico Eunapio: il desiderio di offrire ai lettori una scena in cui il Maestro Plotino, il caposcuola del quale « gli altari sono ora caldi » e i cui libri sono, più dei dialoghi platonici, « fra le mani delle pesone colte » (*VS* III 3, p. 5, 23-26, 2), insegue il discepolo Porfirio a lui caro e divulgatore della sua dottrina, ricercandolo ansiosamente, per rincuorarlo ed incoraggiarlo, riproponendogli i suoi precetti di mistica ascesi: ed è per questa ragione che Eunapio usa il sostantivo νεανίσκος, che ha dato a Goulet (*Variations*, 444) motivo di rilevare altra inesattezza nel biografo: Porfirio è in questa contingenza il suo caro « ragazzo », nonostante conti ora, nel 268, quasi trentacinque anni[27].

Segue, in Eunapio, un passo (*VS* IV 1,9, p. 8,4-10: *infra*, p. 248) piuttosto complesso, che ha dato spazio a perplessità e a discussioni. Rincuorato dalle parole del Maestro, Porfirio – scrive il biografo – riprese vigore fisico e intellettuaıe, e Plotino « registrò in uno dei libri che sono stati scritti [da lui] le parole dette »

σὰς καταστένω τύχας, 1145: κατὰ σὲ δακρύοις στένω. In *Ifigenia in Aulide*, 470 il verbo è seguito da ὑπέρ e il genitivo. Cfr. LSJ s.v.

[25] Cfr. Giangrande, *Caratteri*, 67-69.

[26] *Ibid.*, 69-70.

[27] A parte questo particolare aspetto affettivo del sostantivo, sottolineato anche da Penella 26 (cfr. Walden 307-308), l'età esatta di un νεανίσκος non sembra si possa definire con esattezza. Erodoto, ad es., usa per Licofrone, il figlio di Periandro, ora τοῦ νεηνίεω ora τὸν νεηνίσκον (III 53,8 e 30, p. 60 e 62 II [1]) e, mentre Senofonte (*Memorabili*, II 2,1) chiama νεανίσκος Lamprocle, il figlio maggiore di Socrate, Platone (*Apologia*, 34d 7) invece lo definisce μειράκιον, appellativo che, messo sulle labbra di Socrate prossimo ad essere condannato, può avere una particolare carica emotiva. Del resto, i testi di Diogene Laerzio VIII 10 (p. 396, 21) e Ippocrate, *Sulle ebdomadi*, 5, che Goulet stesso cita nella nota 4, non si allontanano dagli anni che Porfirio aveva quando si recò in Sicilia: ché nel primo l'età del νεηνίσκος va da 21 a 40 anni, nel secondo, sia a p. 636, 5 VIII che a p. 436, 5 IX, il passo latino la fissa a 35 anni (*iuvenis... consummatur in XXXV annos et in quinque septenos*): solo nel testo di Filone (*Creazione del mondo*, XXXV [103]), il quale riporta Ippocrate, si legge νεανίσκος... ἐς τὰ τετράκις ἑπτά (28 anni).

nell'incontro con lo scolaro (τοὺς ῥηθέντας λόγους εἰς βιβλίον κατέθετο τῶν γεγραμμένων): su di esso, Porfirio scrisse un ὑπόμνημα e lo pubblicò.

Quale la sezione enneadica e quale il commentario.

Goulet (*Variations*, 453-454) ritiene che Eunapio significhi *Enneade*, I 9, di cui il titolo è nel « pinax », l'elenco dei titoli dei libri dell'opera plotiniana e nel sommario (rispettivamente p. 43, 19 e p. 47, 10), oltre che nei manoscritti, περὶ ἐξαγωγῆς (« sul suicidio »), in *VP* una volta (4,53 p. 7) περὶ εὐλόγου ἐξαγωγῆς (« sul suicidio ragionevole »: così anche in Olimpiodoro, *Commentario al Fedone di Platone*, A I 8 γ' p. 5, 23-24), un'altra volta (24, 34, p. 36) περὶ τῆς ἐκ τοῦ βίου εὐλόγου ἐξαγωγῆς (« sulla ragionevole uscita dalla vita »): commetterebbe tuttavia, il biografo, ancora un errore, perché non si sarebbe reso conto che *Enneade*, I 9 era stato da Plotino scritto ancor prima che Porfirio, nel 263, giungesse a Roma, come è detto con chiarezza in *VP* 4, 9-14 (pp. 5-6): una disattenzione nella quale doveva incorrere anche Cumont (*Plotin*, 113). Goulet, inoltre, individua in *VP* 11, 11-19 (vd. *supra*, p. 207) l'ὑπόμνημα di Porfirio (un'ipotesi proposta già da Schwyzer, 509), passo in cui Eunapio alluderebbe, tra l'altro, alla franchezza con cui, a differenza dell'oscurità propria dei filosofi, il Neoplatonico avrebbe espresso la sua crisi esistenziale.

Quanto all'« errore » di Eunapio, è – piuttosto – più probabile che egli intendesse *Enneade*, I 4, « della felicità » (περὶ εὐδαιμονίας), come hanno intravisto già Henry (p. 167) e Penella (p. 29), e come, ancor prima, aveva supposto Wyttenbach (pp. 33-34). *Enneade*, I 9, nella sua scarna concisione (è il più breve dei libri plotiniani, appena diciannove linee di testo nell'edizione Henry-Schwyzer [28]), non poteva, per le poche ed insufficienti idee espressevi, apparire al biografo sufficiente trattazione dell'argomento: specie se si considera che egli aveva ricostruito, nella conversazione con lo scolaro, una εὐπορία di argomentazio-

[28] Creuzer (col. 8 III) ritenne perciò I 9 una redazione abbreviata proveniente dall'edizione di Eustochio, che avrebbe sostituito l'opera originale di Plotino; cfr. anche Heinemann 40-45, il quale non crede autentico I 9, che sarebbe una parafrasi molto concisa del trattato originale, forse un ἐπιχείρημα, « uno schema di argomentazioni » (cfr. *VP* 26,36, p. 41) di Porfirio.

ni (*VS*, IV 1,8, p. 8, 1-2). Tutto questo, senza tener conto della attenta lettura della *VP* che, almeno finora, è risultata abbastanza chiara. *Enneade*, I 4, invece, doveva, nella mente di Eunapio, sembrare il libro più adatto: innanzi tutto perché esso era stato il primo dei cinque libri mandati da Plotino a Porfirio durante il suo soggiorno siciliano (*VP*, 6, 1-5, p. 10), quasi testimonianza immediata dell'immaginato incontro e dell'immaginata conversazione; e poi perché in *Enneade* I 4 continua, costante, insistente è l'esortazione alla ricerca della vita beata che non può sfuggire al saggio, il quale deve considerare le avversità, le sofferenze, le malattie non pertinenti la sua ragione, ma la parte irrazionale del suo essere (I 4,4,35, p. 86): lui, il saggio, rimane immune anche dalle sventure più grandi, perché egli « si è elevato a ciò che è più in alto di tutto questo e non è più vincolato a nessuna delle cose di quaggiù » (I 4, 7, 16-17, p. 88 I). E a dissuadere dall'atto disperato del suicidio quali argomenti potevano sembrare più adatti di quelli esposti, con così ispirato calore, in I 4, 8 (pp. 90-1 I)? « Quanto alle sue sofferenze personali – scrive Plotino –, quand'esse sono violente, egli [ = il saggio] le sopporterà finché potrà, ma se oltrepassano la misura, esse stesse lo porteranno fuori della vita. E non susciterà la pietà con le sue sofferenze, ma la sua fiamma gli arde dentro, come la luce in una lanterna, mentre dal di fuori soffia grande bufera nel turbinio violento dei venti e nella tempesta. Ma, se perde la coscienza o se il dolore si protrae intensificandosi fino al punto che, pur nella sua violenza, non lo uccide tuttavia? Se si protrae, egli deciderà che cosa bisogna fare: perché non gli è tolta la libertà di decidere in queste circostanze. Ma bisogna sapere che al saggio ogni singola cosa non appare tale quale appare agli altri e né essa né altre cose penetrano nel suo intimo: né quelle dolorose né quelle penose [29]... Non certo senza esercizio, ma come un grande atleta deve, il saggio, disporsi a difendersi dai colpi della fortuna, consapevole che, se per una natura qualsiasi queste sventure non sono

[29] Cfr. *Enneade*, I 9, 11-15 (p. 142 I): « E se ci si accorgesse di un inizio del vaneggiare? Questo, forse, non càpita al saggio. Ma se anche accadesse, sarebbe messo tra gli avvenimenti necessari e accettati in seguito ad una circostanza, non semplicemente accettati ».

piacevoli, esse sono però sopportabili per la natura sua: non terribili, ma paure di bambini. Questo, dunque, egli voleva? No: ma anche di fronte ad eventi non voluti, qualora essi si presentino, il saggio oppone ad essi una virtù che rende la sua anima incrollabile e impassibile » [30].

L'ὑπόμνημα di Porfirio, ora. Si confronti il passo di Eunapio (*VS*, IV 1,9, p. 8, 6-10) con *VP* 26,29-32 (p. 41):

| *VS* | *VP* |
| --- | --- |
| τῶν δὲ φιλοσόφων τὰ ἀπόρρητα καλυπτόντων ἀσαφείᾳ, καθάπερ τῶν ποιητῶν τοῖς μύθοις, ὁ Πορφύριος τὸ φάρμακον τῆς σαφηνείας ἐπαινέσας καὶ διὰ πείρας γευσάμενος, ὑπόμνημα γράψας εἰς φῶς ἤγαγεν. | καταβεβλήμεθα δὲ καὶ εἴς τινα αὐτῶν [i.e. βιβλίων] ὑπομνήματα ἀτάκτως διὰ τοὺς ἐπείξαντας ἡμᾶς ἑταίρους γράφειν εἰς ἅπερ αὐτοὶ τὴν σαφήνειαν αὐτοῖς γενέσθαι ἠξίουν. |

Quando Eunapio scrive che Porfirio « elogiò il farmaco della chiarezza », la medicina cioè che procura chiarezza [31], è abbastanza probabile che egli alluda al passo di *VP*, alla « chiarezza » con cui gli amici di Porfirio esigevano che fossero commentati alcuni libri del loro Maestro. E questo (par ovvio) perché riscontravano in essi la mancanza della lucidità necessaria alla loro intelligenza, quella ἀσάφεια di cui parla Eunapio, con cui i filosofi adombrano, fino a nasconderle, le loro dottrine, come fanno i poeti con i miti. Sicché è difficile non intravedere fra questi filosofi Plotino stesso, di cui Eunapio aveva già (*VS* III 3, p. 6, 2-3) sottolineato la scarsa intelligenza da parte della « maggior parte della gente » e sottolineerà subito dopo (*VS* IV 1,10, p. 8,

[30] Interessante anche la conclusione di I 4,16, 20-29 (p. 98 I): « Sicché le sue [ = del saggio] azioni, in parte, tenderanno alla felicità, in parte, invece, serviranno non al suo fine né in genere a lui stesso, ma al corpo che gli è aggiogato, del quale si occuperà e lo sopporterà, fin tanto che gli è possibile; come un musico si occuperà della lira finché gli è possibile usarla: altrimenti, la cambierà con un'altra, oppure abbandonerà l'uso della lira e si asterrà dal suonare su una lira, perché ha altra opera da compiere senza la lira e guarderà con disprezzo essa che gli giace vicino, cantando senza l'aiuto di uno strumento. Eppure non invano gli fu dato da principio lo strumento: perché un tempo se ne servì spesso ».

[31] τῆς σαφηνείας è genitivo oggettivo retto da τὸ φάρμακον: cfr. Platone, *Fedro*, 274e 6-7 μνήμης τε γὰρ καὶ σοφίας φάρμακον ηὑρέθη, l'invenzione della scrittura fu un farmaco che promosse la memoria e la sapienza; *ibid.*, 230d 5-6 σὺ μέντοι δοκεῖς μοι τῆς ἐμῆς ἐξόδου τὸ φάρμακον ηὑρηκέναι, Fedro ha trovato la medicina per far uscire Socrate dalla città.

14-15) l'« obliquità ed enigmaticità » delle parole che ne rendevano difficile e sgradito l'ascolto: echeggiando forse il giudizio non certamente del tutto positivo che di Plotino aveva espresso Longino e la valutazione che dello stile del Maestro, conciso, concettoso, breve, denso di pensieri più che di parole aveva data lo stesso scolaro e che Eunapio leggeva rispettivamente in *VP* 19, 20-27 (p. 25), 20, 4-5 e 6 (p. 26), 21, 22-23 (p. 31) e in *VP* 14, 1-2 (p. 19). Ed è altrettanto difficile non intendere nel testo del biografo, se letto contestualmente con quello di *VP*, ὑπόμνημα nel significato di « commentario »: tra i « commentari », che erano, tra l'altro, noti ad Eunapio (*VS* III 4, p. 6, 5: vd. *supra*, p. 201) e di cui Henry (*Etats*, 314) vede i rinvii nella numerazione marginale di alcuni manoscritti plotiniani, dovette essercene, come testimonia *VS*, anche uno su *Enneade, I 4.* Quale il suo contenuto non è possibile dire, dacché esso, come gli altri, è andato perduto. Certamente, tuttavia, a giudicare dai cenni sparsi qua e là nelle opere superstiti [32], Porfirio non vi difendeva il suicidio, come piacque immaginare a Giacomo Leopardi, il quale, prendendo l'avvio dal passo della *Vita Plotini*, da lui già tradotta in latino ad appena sedici anni nel 1814, e dalla notizia eunapiana del « libro » di Plotino, si finse nel 1827 un dialogo tra il Maestro e lo scolaro: qui, riflettendo elementi diversi del suo pensiero, egli doveva attribuire all'uno un sentimentalismo che attingeva le sue radici a Rousseau (cfr. la conclusione del dialogo e l'esaltazione della natura primitiva già nell'« Inno ai Patriarchi o de' principi del ge-

[32] Cfr., ad es. *sent.* 7 (p. 3,4-5): « L'anima si lega al corpo con il volgersi alle passioni che da esso le vengono e se ne scioglie poi mediante l'impassibilità »; *sent.* 8 (p. 3,6-4,2): « Ciò che la natura ha legato, la natura scioglie. Ciò che l'anima ha legato, l'anima scioglie. Ora, la natura ha legato il corpo nell'anima, ma l'anima ha legato, se stessa nel corpo. La natura, perciò, scioglie il corpo dall'anima, ma l'anima scioglie se stessa dal corpo »; *sent.* 9 (p. 4,3-6): « C'è una duplice morte: l'una generalmente conosciuta, quando il corpo si separa dall'anima; l'altra, propria dei filosofi, quando l'anima si libera dal corpo. Questa non è affatto la conseguenza di quella » (trad. Sodano, *Intelligibili*, pp. 16-17: cfr. il commento *ibid.*): cfr. Olimpiodoro, *Commentario al Fedone* di Platone, A I 2 γ' (p. 2, 13-18), A III 13 (p. 21, 22-26), A IV 1 (p. 22, 11-19), V νη' (p. 96, 14-22). *Astinenza*, I 38,2 (p. 72 I): « Tuttavia, il filosofo non si farà morire con la violenza (ἑαυτὸν... οὐκ ἐξάξει): perché, se si fa violenza, egli nondimeno resta lì donde cerca di partire con la violenza. Non per questo riterrà di compiere un'azione indifferente se ispessisce il legame », II 47,1 (pp. 112-3 II): « ... le anime degli uomini morti con la violenza sono trattenute presso il corpo, cosa che impedisce di trarsi fuori dal corpo con la violenza » (sulla probabile fonte ermetica del passo, vd. Bouffartigue 37); cfr. Gregorio di Nissa, *Sull'anima e la resurrezione*, 88 B PG 46.

nere umano », specie vv. 87-103), al secondo un pessimismo radicale, espresso già in alcuni pensieri dello *Zibaldone*[33] e cantato in « Bruto minore » e nell'« Ultimo canto di Saffo ».

Invece della tortuosità di Plotino – continua Eunapio –, Porfirio, simile ad una catena ermaica che dal cielo pende sulla terra[34], si distingueva per la chiarezza limpida del suo esprimer-

[33] 30 Cfr. 66, 1, del 1819 (p. 96-97), 484-485 del 10 gennaio 1821 (p. 389), 814-818 del 19 marzo 1821 (p. 555-557), 1978-1982 del 23 ottobre 1821 (p. 1240-1241), 2402-2404 del 29 aprile 1822 (p. 1446-1447), 2549-2555 del 15 luglio 1822 (p. 1521-1523): i rinvii alle pagine del vol. *Zibaldone di Pensieri I* in *Tutte le opere di Giacomo Leopardi* a cura di F. Flora, Milano 1967. La traduzione latina di *VP*, con il testo greco a fronte, in Moreschini 123-174 (nelle pp. 191-260, le osservazioni e il commento del Leopardi); il « Dialogo di Plotino e di Porfirio » in Solmi 646-660 (vd. anche la breve introduzione di Gentile 294).

[34] Questo il testo di Eunapio: ὥσπερ Ἑρμαική τις σειρὰ καὶ πρὸς ἀνθρώπους ἐπινεύουσα. Wright 358,1 (ma già Boissonade 362 e Wyttenbach 38) intese nella Ἑρμ. σ. la catena d'oro, σειρὴν χρυσείην pendente dal cielo, che in *Iliade*, VIII 19 Zeus minaccia agli altri dèi come prova della sua forza: i Neoplatonici, allineandosi ad un'interpretazione simbolica frequente nella letteratura filosofia precedente (ad es., Platone, *Teeteto* 153c 9-10; sull'argomento vd. Lévêque 61-75 e Festugière, *Dieux*, 180-181) videro in essa la διαδοχή, la successione dei filosofi nell'Accademia, che « stranamente Eunapio riferisce qui ad un solo filosofo [Porfirio] ». Questa intelligenza del passo è ripresa da Giangrande 8 (*app. fontium*), il quale cita (già però Wyttenbach 38), fra l'altro, Damascio, *Vita di Isidoro* nell'epitome di Fozio cod. 242 ([346a] 17-19, 151, p. 37 VI = p. 206, 1-2 Zintzen): « Proclo temeva per la catena veramente aurea (χρυσῇ τῷ ὄντι σειρᾷ) di Platone che non lasciasse la città di Atene ». Ma, a parte la « strana » idea di Porfirio identificato egli solo con una intera « successione » di scolarchi, è proprio esatta l'equivalenza di Ἑρμ. σ. a σ. χρυσ.? Olimpiodoro (*Commentario all'Alcibiade maggiore*, 20, 7-8, p. 15) scrive che si può vivere « conformemente all'essere » (κατ'οὐσίαν) se si sceglie « la vita che si addice alla catena » (τῇ σειρᾷ) cui si appartiene e che alla catena ermaica (ὑπὸ τὴν [i.e. σειράν] Ἑρμαικήν) fa capo una vita logica, λογικόν (i.e. βίον), che si esplica, cioè, sia nell'ambito della parola sia in quello della ragione, nell'eloquenza e nella filosofia. E Proclo (*Commentario al Timeo*, p. 294, 30-295,1 II), commentando *Timeo*, 36e 6-7, in cui Platone scrive che l'anima partecipa della ragione (λογισμοῦ) e dell'armonia, sostiene che questa partecipazione è spiegabile perché esse erano ambedue anteriormente nel Demiurgo e aggiunge: « difatti, egli stesso ha creato le Muse e il Musagete [cioè, Apollo] così come la catena ermaica (τὴν Ἑρμαικὴν σειράν). In lui dunque sono primariamente la ragione demiurgica e l'armonia, l'una [la ragione] essendo ermaica, l'altra [l'armonia] apolloniaca ». Qui, dunque, nel passo di Proclo, la conferma che la « ragione » è una delle prerogative della catena ermaica, un dono di Ermes, il quale, scrive ancora Proclo (*Commentario al Cratilo* XXVIII p. 10,12-19), elargisce in primo luogo beni intellettuali (νοερά), poi beni che mandano ad effetto il pensare (τῆς διανοίας τελεσιουργά), in terzo luogo beni che purificano della sragione e misurano i movimenti della fantasia, e così via, fino ai doni materiali del guadagno. Tutto questo, naturalmente, entro la dottrina che Proclo enuncia nel teorema 145 degli *Elementi di teologia*, (p. 128,1-21), secondo la quale il carattere distintivo delle potenze divine, irradiato dall'alto, risiede in ogni essere sicché una divinità purificatrice o protettrice, ecc. trasmette un'azione analoga fino ai termini estremi, in una serie o catena (σειρά) continua. E in questo schema astrologico-filosofico va inserito il passo di Eunapio: Porfirio per la sua varia e multiforme cultura, per la chiarezza del suo esprimersi assomigliava ad una « catena ermaica che pendeva verso i mortali »; egli aveva accolto in sé tutti i doni di Ermes, in primo luogo la capacità razionale di filosofare e l'eloquenza,

si (*VS* IV, 1,11, p. 8, 15-17); poi aggiunge: αὐτὸς (i.e. ὁ Πορφύριος) μὲν οὖν φησι (νέος δὲ ὢν ἴσως ταῦτα ἔγραφεν, ὡς ἔοικε), ἐπιτυχεῖν χρηστηρίῳ μηδενὶ τῶν δημοσίων· ἐν δὲ αὐτῷ τῷ βιβλίῳ καταγράφει, καὶ μετὰ ταῦτα ἄλλα πραγματεύεται πολλά, ὅπως χρὴ τούτων ποιεῖσθαι τὴν ἐπιμέλειαν (*VS* IV 1, 11-2, p. 8, 18-19, 2). Che questo passo vada strettamente collegato con quel che precede nel testo, l'εὔγνωστον καὶ καθαρόν dell'espressione porfiriana, dovrebbe risultar chiaro dalla presenza di οὖν, asseverativa ed esplicativa: e questo riconobbe in un certo modo già Wyttenbach (p. 39), il quale però, stranamente, vide nel χρηστήριον, di cui è parola subito dopo, l'oracolo che, richiesto da Amelio, dopo la morte di Plotino, dove se ne stesse l'anima sua, Apollo pronunziò in cinquanta versi riportati in *VP* 22, 13-63 (pp. 31-34): e la sua interpretazione fu ripresa da Vollebregt (p. 60) e costituisce un'alternativa per Giangrande (*app. fontium* di p. 8). Quasi che l'oracolo fosse stato sollecitato da Porfirio (soggetto di ἐπιτυχεῖν) o che in esso si fosse imbattuto Plotino (lontano sei linee in un contesto tutto accentrato su Porfirio). Piuttosto, Eunapio, rilevata la qualità ermaica della lucida e splendida chiarezza di Porfirio, dovuta alla sua polimatia, vuol alludere ad un oracolo che fu dato a Porfirio stesso: un oracolo diverso da quello che in genere toccava alla gente del popolo, alla gente comune (« different from the vulgar sort », traduce giustamente τῶν δημοσίων Wright 359), un oracolo che preannunziava le affermazioni avvenire e i successi conseguenti ad una *paideia* multiforme. Di questo vaticinio Porfirio doveva parlare nella sua *Filosofia desunta dagli oracoli* (αὐτὸς... φησι[35]... ἐν... τῷ βιβλίῳ) in cui annotava anche

di cui, secondo il suo biografo (*VS* IV 1,10, p. 8, 10-11), dava prova eccellente anche in pubbliche conferenze. Allo stesso modo, racconta Marino (p. 85, 699-700), « una visione aveva rivelato a Proclo di appartenere alla catena di Ermes (ὅτι τῆς Ἑρμαικῆς εἴη σειρᾶς... ἐθεάσατο) ».

[35] La parentesi che qui Eunapio aggiunge nel testo, νέος... ἔοικε, esprime, per via di ἴσως ed ὡς ἔοικε (un pleonasmo, secondo Boissonade 163, il quale lo confronta con altri esempi del genere nelle *VS*; ma esso potrebbe anche indicare l'incerta perplessità di una affermazione: « forse... a quanto sembra »), un'opinione sua personale e soggettiva circa la cronologia dell'opera porfiriana, opinione che gli veniva probabilmente dalla constatazione, anch'essa tutta soggettiva, di una contraddittoria evoluzione del pensiero di Porfirio, come scriverà alla fine della biografia (*VS* IV 2,6, p. 10,7-10: vd, *infra*, p. 250). Ed è per questa ragione che il testo eunapiano non può oggettivamente testimoniare né un'opera giovanile (Wolff 38, Bidez 15-16, Vaganay 2556, Benoit 546-547, De Labriolle 233) né un'opera scritta nel 268, al ritorno dalla Sicilia a Roma (O' Meara 33-34, il

che dei responsti divini occorre tener conto; precetto su cui insiste ancora in altri passi (ἄλλα πραγματεύεται πολλά). Nella stessa opera (è legittimo pensarlo: φησὶ δὲ καί - di *VS* IV 1,12, p. 9,2 riprende il precedente αὐτὸς ... φησι) Porfirio raccontava – Eunapio conclude così questa sua testimonianza – di aver un giorno cacciato da un bagno, presumibilmente pubblico, una figura demonica che « gli indigeni chiamavano Kausatha »[36] (*VS* IV 1,12, p. 9, 2-3). Né questo deve sembrare inverosimile. Eusebio (*Preparazione evangelica*, IV 23, 2-5, p. 214, 3-231 = p. 147c-150b, Wolff) cita un passo della *Filosofia oracolare* in cui il Neoplatonico chiariva come cacciare i demoni[37].

Problematico il passo di *VS* IV 2,1 (p. 9,4-9): qui Eunapio scrive: συμφοιτηταὶ μὲν οὖν, ὡς αὐτὸς ἀναγράφει, κράτιστοί τινες ὑπῆρχον, Ὠριγένης τε καὶ Ἀμέριος καὶ Ἀχυλῖνος, καὶ συγγράμματά γε αὐτῶν περισώζεται, λόγος δὲ αὐτῶν οὐδὲ εἷς· πολὺ γὰρ τὸ ἀκύθηρον, εἰ καὶ τὰ δόγματα ἔχει καλῶς, καὶ ἐπιτρέχει τοῖς λόγοις. ἀλλ' ὅ γε Πορφύριος ἐπαινεῖ τοὺς ἄνδρας τῆς δεινότητος.

Frequentavano, dunque, insieme con Porfirio la scuola di Plotino alcuni personaggi eccellenti: fra essi, Origene, Amerio, Aquilino. Lo stesso Porfirio lo annota. Fino a che punto è possibile, alla luce dei testi profiriani e di *VP* in particolare, confermare le affermazioni di Eunapio.

Prima di tutti, Origene. Questo filosofo neoplatonico; spesso confuso con Origene il Padre della Chiesa, da cui va invece

quale sembra costringa il testo in una direzione arbitraria: vd. Smith, *Studies* 733 e nota 86).

[36] Il nome (ebraico, secondo Wolff 152; aramaico, secondo Bidez 15,1) equivarrebbe « poculum Satanae » (Boissonade 166), « robur Satanae » (Wolff, *loc. cit.*). Wright 358,9 riporta l'opinione del dr. G.A. Barton, il quale suggerisce che « la parola può essere il siriaco Kenesthā, che significa sia "purificazione" che "sozzura" ». Non è quindi improbabile che Porfirio sia stato, a differenza di Plotino, un vero e proprio agente di magia, anche se non divenne un « regolare professionista mago » (Smith, *Place*, 142).

[37] Cfr. specialmente i paragrafi 2-3: « Questo dio (i.e. Serapide/Plutone) rivelò anche ai suoi supplici come (i demoni), rendendosi simili ad ogni specie di animali, si avvicinano agli uomini: perciò, sia presso gli Egiziani che presso i Fenici [Porfirio era nato a Tiro!] e, in una parola, presso i popoli esperti di questioni religiose, si fanno sbattere nei templi striscie di cuoio e si gettano a terra animali prima del rito in onore degli dèi: mentre i sacerdoti cacciano questi (demoni) dando loro soffio o sangue di animali, e con colpi in aria... E ogni casa ne è piena... e pieni ne sono ugualmente i corpi... quando noi mangiamo, essi si avvicinano e si seggono presso il corpo e perciò si fanno riti purificatori, non proprio per gli dèi, ma perché essi s'allontanino... ».

nettamente distinto sia per la cronologia che per il pensiero [38], è da Porfirio ricordato in tre passi della *VP*: in 3,24-35 (p. 4-5 = fr. 2, p. 4 Weber) è associato con Erennio e Plotino nella scuola di Ammonio Sacca [39], con i quali s'impegnò a non rivelare niente dell'insegnamento del Maestro, di cui i tre scolari, durante le lezioni, avevano preso nota [40]. Nel passo è riferito anche che Origene, dopo che Erennio venne meno all'accordo, ne seguì l'esempio, cominciò cioè (come par ovvio supporre) nelle sue lezioni ad utilizzare la dottrina di Ammonio, pur non mettendo nulla per iscritto, ad eccezione di un trattato *Sui demoni* (περὶ τῶν δαιμόνων) cui ne aggiunse un altro al tempo di Gallieno (ἐπὶ Γαλιήνου) intitolato *Unico creatore è il Re* (ὅτι μόνος ποιητὴς ὁ Βασιλεύς).

Questa testimonianza consente di accertare qualche dato cronologico: che Origene, ad esempio, frequentò, come Plotino ad Alessandria, le lezioni di Ammonio fino al 242, anno in cui dovette sciogliersi la scuola per la probabile morte del Maestro e fu convenuto il patto fra i tre scolari (Plotino allora seguì, nel

[38] Questa tesi è generalmente accettata oggi, alla luce di Weber, specie pp. 18-34, in cui sono sistematicamente confrontati i dati biografici, le opere e la loro cronologia, la dottrina del Neoplatonico e del Padre della Chiesa. (cfr. Schwyzer, *rec.*, 777: « alle Gründe werden umsichtig und ausführlich erhärtet, so dass die Akten über diese Streitfrage endlich geschlossen werden können » e Dörrie, *Origenes*, col. 341): già prima, Beutler, *Origenes*, 1033; Schwyzer, *Plotinos*, 430-431; Dörrie, *Ammonios*, 468 sgg.; più di recente Goulet, *Ammonius*, 483-484. Discutibili gli argomenti di Kettler 322-328, il quale ritorna sulla tesi di un unico Origene (cfr. Brisson 14).

[39] Cfr. anche Fozio, *Biblioteca*, cod. 214 [173a] 18-21 (p. 129 III): « ... fino ad Ammonio di Alessandria, i cui discepoli più in vista furono Origene e Plotino »; *ibid.*, cod. 251 [461a] 32-39 (pp. 191-192 VII): « Questi [ = Ammonio] infatti per primo, preso da entusiasmo per la verità della filosofia e tenendo in poco conto le opinioni dei più che non fanno che gettare discredito sulla filosofia, ebbe un'idea netta dei due pensatori [ = Platone ed Aristotele] e li ricondusse ad una sola ed identica mente e ha lasciato a tutti i suoi discepoli la filosofia al riparo dal disordine, specialmente ai migliori di coloro che l'hanno frequentato, Plotino, Origene e i loro successori ».

[40] Diverse le interpretazioni del patto: un segreto religioso, connesso con la pratica dei Misteri o con l'arcano pitagorico (Dörrie, *Ammonios*, 446-447: Dodds, *Numenius*, 27-28); un patto giuridico, inteso a non pubblicare le dottrine comuni, tra le quali non era possibile distinguere più l'apporto individuale (Harder 86); una concezione esoterica della filosofia che, sulla linea della *Lettera VII* di Platone, (341c 4-d2), consigliava di non rendere pubblica per iscritto l'interpretazione che di Platone Ammonio aveva data nel corso del suo insegnamento (Szlezak 52-69); le lezioni di Ammonio avevano messo in rilievo una concezione rivoluzionaria del platonismo che richiedeva una radicale reinterpretazione della tradizione, non opportuna in un momento in cui, nelle istituzioni scolastiche, dominava l'immagine che di Platone aveva imposta Numenio (M.-O. Goulet-Cazé 259-260).

243, la spedizione di Gordiano III contro i Persiani); che Origene scrisse il secondo trattato fra il 253 e il 268, anni in cui regnò Gallieno, più probabilmente dopo il 260, perché fino a quest'anno Gallieno condivise il potere con il padre Valeriano, il cui nome Porfirio, di solito preciso nelle sue indicazioni cronologiche, avrebbe aggiunto a quello del figlio [41]; che Origene dopo il 242 dovette iniziare il suo insegnamento, forse nella stessa Alessandria, dove ebbe per scolaro Longino, e scrisse il περὶ τῶν δαιμόνων [42].

Quest'ultimo dato sembra confermato da *VP*, 20,25-47 (p. 27-82 = fr. 1 Weber) che è propriamente una testimonianza di Longino: qui, infatti, Porfirio riporta il proemio del trattato *Sul fine* di Longino, il quale, tra i filosofi che si erano piuttosto limitati ad enunciare agli scolari le loro dottrine, annoverava « i Platonici Ammonio ed Origene, le cui lezioni noi frequentammo per lunghissimo tempo (οἷς ἡμεῖς τὸ πλεῖστον τοῦ χρόνου προσεφοιτήσαμεν) »: e se Origene ha pure scritto il trattato *Sui demoni*, ciò è tuttavia troppo poco perché si possa dire che abbia elaborato per iscritto il suo pensiero, dacché egli, come gli altri filosofi dello stesso orientamento, non aveva la vocazione di scrittore, ritenendo superflua un'attività di questo genere.

Il terzo passo di *VP* in cui Porfirio ricorda Origene è 14, 20-25 (p. 20 = fr. 3 p. 4 Weber), un episodio delle συνουσίαι plotiniane: un giorno vi si presentò inatteso Origene, e Plotino, colto da improvviso ritegno, voleva alzarsi e interrompere la lezione; pregato dal vecchio compagno di scuola che continuasse, non volle tuttavia: ché avrebbe detto cose a lui già note (eviden-

[41] Cfr. Weber 18 e 24. Del trattato *Unico creatore è il Re*, solo testimone in Weber ( = fr. 7) è Proclo, *Teologia Platonica*, II 4 (p. 31, 4-22): in esso Origine — in polemica con Plotino e la sua dottrina dell'Uno, soprattutto della πρόοδος e dell'ἐπιστροφή del νοῦς (cfr. Weber 64-113) — sosteneva la negazione della trascendenza dell'Uno in rapporto all'intelletto, tesi che sviluppava affermando innanzi tutto che l'Uno non ha né esistenza né sussitenza, che l'intelletto è ciò che vi è di migliore, che, infine, l'essere assoluto e l'uno assoluto sono identici. A questo « testimonium » Saffrey-Westerink XII-XX aggiungono tre testi del *Commentario sul Parmenide* dello stesso Proclo. Harder 88 prende in considerazione la possibilità che il trattato sia interpretato come un panegirico di Gallieno.

[42] Lewy 497-508 sostiene che questo trattato (il quale probabilmente non rivelava molto dell'insegnamento di Ammonio, se si tien conto del giudizio di Longino: vd. oltre, nel testo) è la fonte del passo sui demoni di *Astinenza*, II 30-43 (p. 96-110 II).

temente dalle lezioni del comune maestro, Ammonio) e gli sarebbe perciò venuta meno la προθυμία, l'impegno didattico; « e così – conclude Porfirio – dopo di aver conversato un poco, si alzò e andò via (ὀλίγα διαλεχθεὶς ἐξανέστη) ».

Anche Origene, dunque, dovette lasciare Alessandria e trasferirsi probabilmente, come Plotino, a Roma e svolgervi una sua attività didattica, ancora viva tra il 263 e il 268, il quinquennio in cui Porfirio frequentò le lezioni del Maestro e in una di esse dovette assistere all'incontro fra i due scolari di Ammonio [43]. E Porfirio ha probabilmente frequentato a Roma anche qualche συνουσία di Origene: almeno quelle in cui questi ha commentato il *Timeo* di Platone, prospettando quasi sempre esegesi contrastanti con quelle di Longino (che d'altra parte Porfirio aveva forse avuto modo di ascoltare già ad Atene) [44], che gli in-

[43] Per l'attività didattica che Origene svolse a Roma, cfr. Weber 20-21 (p. 21: « dennach ist es sicher dass Origenes irgendwann von 244 an in Rom gewesen ist »), 43 e nota 4,44; cfr. anche Zeller 501, 3 III², il quale ritiene che dopo la morte di Ammonio e il fallimento della spedizione di Gordiano III, assassinato dai suoi stessi soldati a Zaitha (vd. *VP* 3, 21-22, p. 4, e Oost 106-7), Plotino venne a Roma « mit andern Schüler des Ammonios ».

[44] Che Porfirio abbia partecipato alle lezioni di Origene ha dimostrato con persuasivi argomenti Weber 44. Origene non dovette pubblicare un commentario al *Timeo* di Platone, ché altrimenti Porfirio non avrebbe scritto nella *VP* (3, 30-31, p. 4), la quale risale al 301 (cfr. Brisson 107 e Goulet, *Porphyre*, 213), dopo cioè la morte di Origene (cfr. Weber 23; anche Goulet, *Ammonius*, 486), che egli non « scrisse nulla, tranne » (ἔγραψε... οὐδὲν πλὴν) i due trattati *Sui demoni* e *Unico creatore è il Re*. Perciò, i frammenti 8-16 Weber che trattano questioni timaiche devono riflettere il suo insegnamento orale (Weber 42; anche Schwyzer, *rec.* 778), raccolto da qualche ἀκροατής in σχόλια, allo stesso modo degli « scolii delle lezioni » plotiniane che Porfirio testimonia (*VP* 3, 46-48, p. 5) componesse Amelio, coordinandole in circa cento libri. Ad ogni modo, frequente è la polemica con Longino: così, ad es., nel fr. 8 *Weber*, p. 6 ( = Proclo, in *Timeo*, p. 31,18-27 I), discutendo *Timeo*, 17c 1-3, in cui Socrate, riassumendo i punti essenziali della conversazione del giorno precedente sulla Città ideale, parla della forma migliore di vita politica, Origene sosteneva che essa dovesse intendersi su un piano fisico, contestando l'interpretazione di Longino, il quale la vedeva invece su un piano guerriero; nel fr. 11 Weber, p. 8 ( = Proclo, in *Timeo*, p. 68,3-15 I), Origene difende contro Longino la struttura stilistica di *Timeo*, 19e 8-20a 1; nel fr. 14 Weber, pp. 9-10 ( = Proclo, *Commentario al Timeo*, p. 86,19-30 I), Longino ed Origene discutono *Timeo*, 21a 7-8, in cui Crizia, introducendo il mito dell'Atlantide, dice: « Ti narrerò un antico (παλαιόν) racconto che ho sentito dire da un uomo non più giovane (οὐ νέου) »: Longino rilevava il cumulo di qualificativi analoghi contenutisticamente – anche ἀρχαῖον riferito poco prima (21a 6) all'« impresa » compiuta dagli Ateniesi – per sostenere che Platone « si è preoccupato sia di adornare sia di diversificare il suo linguaggio », mentre « avrebbe potuto dare a tutti i sostantivi lo stesso qualificativo »: tesi, questa, contestata da Origene, il quale, al contrario, sottolineava che « Platone ha cura di una plausibilità inerente nella natura stessa del soggetto e priva di ogni ornamento, e dell'esattezza perfetta nelle mimesi » e che il suo stile gli veniva dalla sua educazione e dalla sua cultura.

teressavano ora particolarmente che, stimolato dalle letture della scuola, andava scrivendo anch'egli un commentario allo stesso dialogo platonico[45]. Ne dovrebbe essere testimonianza il passo di Proclo, in *Commentario al Timeo in Platone*, 19d 3-e 2 (p. 63, 24-64, 7 I = fr. 10 Weber, p. 7-8, fr. 8 Sodano, p. 5), in cui Socrate-Platone esprime l'incapacità non soltanto sua ma anche dei poeti, sia contemporanei sia antichi, di descrivere la città ideale, delineata nella *Repubblica*, nelle prove che essa deve affrontare nelle guerre con altre città e nelle trattative di pace con esse: Proclo, il quale deriva dai commentari di Porfirio al *Timeo*, riferisce l'aporia che per questo passo sollevava nelle sue lezioni Origene, domandandosi se mai, tra i poeti di un tempo, Platone intendesse porre anche Omero, cui egli riconosceva l'arte di imitare, con la sublimità del linguaggio poetico, la natura dei fatti e perciò adeguata alla descrizione immaginata da Socrate. E questa difesa della poesia è presentata da Proclo-Porfirio con una vivacità così immediata e con particolari così minuziosi che è difficile non riscontrarvi l'eco di un dibattito-lezione cui Porfirio non fosse presente: « Perciò, dice Porfirio (così scrive Proclo), Origene trascorse tre giorni interi gridando, rosso in viso e tutto bagnato di sudore, affermando che grave era l'assunto platonico e la questione e impegnandosi con zelo a dimostrare... » (Proclo, in *Commentario al Timeo in Platone* p. 63, 28-64, 2 I, trad. Sodano, *Timeo*, p. 14).

Questi i dati della *VP* e del *Commentario al Timeo* che Eunapio potette aver presenti quando scrisse *VS* IV 2,1 (p. 9, 4-5) e che gli consentivano di accertare particolari biografici e noti-

[45] L'esegesi dei dialoghi di Platone fu nella scuola di Plotino un'esercitazione costante: in particolare, per quanto riguarda il *Timeo*, il fr. 74 dei commentari di Porfirio (p. 63,28-64,14) può testimoniare un momento di questi προγυμνάσματα. Mentre, un giorno, Amelio spiegava *Timeo*, 37a 6 e leggendo λήγει non riusciva a chiarire il passo, entrò nella sala di lettura Porfirio, il quale gli fece notare che la lezione era invece λέγει, risolvendo così l'aporia platonica (cfr. Sodano, *Grammatica*, 51-52 e *Porfirio* 222-223: anche Bidez 45-46). Il frammento testimonia al tempo stesso che già allora, nel soggiorno romano presso Plotino, Porfirio preparava la sua esegesi del dialogo platonico, come risulta anche dal fr. 51 (p. 36, 29-37, 1), in cui appare definitivamente accettata l'interpretazione che della dottrina degli Intelligibili non separati dall'Intelletto proponeva Plotino (cfr. Smith, *Studies*, 721 e nota 19). La stesura definitiva e forse la pubblicazione dovette venire parecchi anni più tardi, certamente dopo la morte di Amelio (290-300 circa d.C.: cfr. Brisson, *Amélius*, 161), perché nel fr. 74 Porfirio accenna alla sua fine (p. 64, 13-14 'Αμέλιον... προτηλευτήσαντα τυχεῖν).

zie sulle opere di Origene, ma anche i rapporti intercorsi fra lui e Porfirio, rapporti certamente non casuali né occasionali, che tuttavia non erano stati i rapporti di « compagni di scuola ». E allora perché Eunapio scrive συμφοιτηταί, non solo, ma assicura anche che Porfirio è la sua fonte?

È stato facile per alcuni studiosi[46] sottolineare che Eunapio è caduto in un grosso errore per la sua negligenza, equivocando tra i suoi appunti e nella sua memoria, così come per qualche altro[47] supporre una corruttela manoscritta di Ὠριγένης. Eppure non sono mancati tentativi per spiegare l'uso del termine: già Ruhnken (§ 5, p. 7) propose che συμφοιτητής potesse significare « arctam Porphyrii et Origenis cum Plotino consuetudinem », una specie di audace traslato, che tuttavia non trova conferma in altro testo; poi Carl Schmidt (p. 17-19) e Chr. Elsas (p. 15-17) supposero che Origene è associato ad Amelio e Aquilino, l'uno perché essi soli, fra tutti quelli che Porfirio ricorda in *VP*, erano noti ad Eunapio come scrittori, l'altro perché i tre filosofi, nella scuola ammoniano-plotiniana, avevano sostenuto posizioni dottrinarie sulla stessa linea di Numenio: ipotesi, tuttavia, queste due, che certamente s'allontanano, anzi forse prescindono dal significato proprio di συμφοιτηταί.

A me sembra piuttosto che questo sostantivo sia stato usato da Eunapio per così dire ἀπὸ κοινοῦ: ora con il significato specifico che si ritrova nel greco classico e patristico riferito ad Amelio e ad Aquilino, ora, invece, con il significato generico di « chi va, si reca regolarmente insieme in un luogo »[48], dacché Orige-

[46] Wyttenbach 40-41 e Zeller 688, 1 III² prima, poi, più di recente, Weber 44, 3, Goulet, *Variations*, 447, Penella 27.

[47] Pearson, *Prolegomena ad Hieroclem de Providentia*, nell'edizione di Needham, Cantabr. 1709, p. 29: *ap.* Boissonade 167.

[48] Per il significato specifico di « condiscepolo, compagno di scuola », cfr., ad es., Platone, *Eutidemo*, 272c 3-4 e *Fedro* 255a 4; Senofonte, *Elleniche*, II 4, 20, 9; Aristotele, *Etica Nicomachea*, VIII 12, 8 1162a 33 (p. 175), passi in cui il termine non è riferito a nessuna persona in particolare; per i Padri della Chiesa, Origene, *Commento a Giovanni*, 32, 6 e 21 (p. 435, 9 e p. 463, 23), ove συμφ. sono detti i discepoli di Cristo. La valenza generica del sostantivo non trova confronto in altro scrittore, ma non dovrebbe essere del tutto impossibile, considerando l'uso di συμφοιτάω in Erodoto II 60, 16-18 (p. 71 I²), in cui gli uomini e le donne συμφοιτῶσι per la festa in onore di Artemide a Bubasti in Egitto (« se réunissent », traduce Legrand, p. 107) e IV 180, 24-25, p. 159 II², in cui il verbo ritorna con lo stesso significato.

ne e Porfirio si erano trovati insieme nella scuola di Plotino e nella scuola dello stesso Origene, anche se non proprio regolarmente — ed Eunapio, volendo citare tre personaggi κράτιστοι, non ha ritenuto distinguerne la frequenza.

Dopo Origene, il biografo ricorda Amelio. Questa volta, non c'è difficoltà di comunanza di scolarcato con Porfirio. Amelio, come Eunapio poteva leggere in *VP* 3, 38-42 (p. 5), entrò nella scuola di Plotino fin dal 246 e vi rimase per ventiquattro anni fino al 269 — compreso, dunque, tutto il periodo (263-268) in cui Porfirio rimase a Roma, discepolo di Plotino: e fu Amelio ad indurre Porfirio a ricredersi sulla teoria degli Intelligibili che egli aveva appresa alla scuola di Longino, scrivendo il saggio *Contro le aporie di Porfirio* (*VP* 18,8-19, p. 24), e a Porfirio Amelio dedicò il libro intitolato *Differenze dottrinali fra Plotino e Numenio*, accompagnandolo con una lettera citata in *VP* 17, 16-44 (p. 22-23). Ancora. Se Amelio è da Eunapio chiamato Amerio, è piuttosto probabile che il biografo si sia diligentemente attenuto a *VP* 7, 1-5 (p. 11-12), in cui, a linea 4 e 5, doveva leggere, a differenza dei manoscritti medievali, αὐτὸν... αὐτῷ, intendendo il passo: « [Plotino] ebbe numerosi ascoltatori, ma come discepoli zelanti e che partecipavano alle sue conversazioni per amore della filosofia egli ebbe innanzi tutto Amelio, originario dell'Etruria, di cui il nome vero era Gentiliano [49], ma egli (αὐτὸς δέ = Amelio) credette giusto chiamarsi (αὐτὸν καλεῖν) Amerio con la "r" perché diceva che gli conveniva (πρέπειν αὐτῷ) trarre il nome da *amereia* (indivisibilità) anziché da *ameleia* (negligenza) ». Per Eunapio, se Amelio stesso dovette chiamarsi Amerio, collegando questo soprannome all'indivisibilità dell'Uno, la prima ipostasi neoplatonica, era chiaro che anch'egli non poteva non accettarne la scelta e perciò scrivere nel passo di *VS* IV 2,1 (p. 9, 5) 'Αμέριος, non 'Αμέλιος, che sarebbe equivalso ritornare al nomignolo spregiativo [50].

[49] Gentiliano è il nome proprio (τὸ ὄνομα... τὸ κύριον) e Amelio, poi Amerio, un « supernomen », che poteva aggiungersi al « nomen » con la parola « signum » oppure « signo »: cfr. Kajanto 5-6, ove sono riferite testimonianze epigrafiche per il « supernomen » *Amelius*, « signum » greco, ricorrente nella parte occidentale dell'impero.

[50] Allo stesso modo di Eunapio, lessero il passo, tra i moderni, Creuzer, Kirchhoff, Bouillet, Müller, ma Henry-Schwyzer conservano la lezione dei codici primari

Infine, il terzo « condiscepolo »: Aquilino. Effettivamente, nella *VP*, la fonte principale (ma non la sola) di Eunapio, Porfirio nel cap. 16 cita (linee 1-9, p. 21) Aquilino fra i « Cristiani » settari, i quali possedevano scritti di Gnostici e facevano proselitismo, convinti che Platone non « si fosse spinto fino alla profondità dell'essenza intelligibile »: Aquilino ne era, a quanto pare (cfr. οἱ περὶ... 'Ακυλῖνον), uno dei teorici capiscuola, e contro di essi Plotino non solo tenne lezioni per confutarne le dottrine, ma scrisse anche il trattato *Contro gli Gnostici* (*Enneade*, II 9), mentre i suoi più validi scolari, Amelio e Porfirio, ebbero il compito di confutazioni parziali. Sicché, anche per Aquilino, come per Origene, si è messa in dubbio la credibilità del biografo [51] ed ebbe credito per un certo tempo, nella filologia dell'800 [52], l'emendamento Παυλῖνον invece di 'Ακυλῖνον, proposto da Pearson: un emendamento poco attendibile sia per le difficoltà paleografiche sia perché Paolino (cfr. *VP* 7, 5-7, p. 12), un medico di Scitopoli, seguace di Plotino, che Amelio aveva soprannominato Μίκκαλος (diminutivo di μίκκος, dorico e beotico, equivalente all'attico μικρός, allo stesso modo di « paulus paulinus » in latino, quindi « piccolino ») era, secondo Porfirio, « pieno di idee mal comprese »: certamente, perciò, poco dotato perché fosse un caposcuola gnostico-cristiano [53].

Ma, è possibile che Eunapio giungesse a tal punto di negligenza da vedere nello gnostico-cristiano Aquilino nominato da Porfirio nella *VP* un suo « condiscepolo »?

Giovanni Lido nel libro quarto del *De mensibus*, trattando del mese di maggio, ha occasione di ricordare (cap. 76, p. 128, 11-17) un filosofo Aquilino, autore di una *Memoria sui numeri* (ὑπόμνημα τῶν ἀριθμῶν) e ne cita *ad verbum* questo

αὐτὸν... αὐτῷ, annotando nell'apparato critico *ad loc.* dell'edizione oxoniense del 1964 (p. 10) « αὐτὸς ipse Plotinus ». Ed è certamente più esatto dal punto di vista grammaticale (cfr. Harder, nota *ad loc.*) e più logico (Taràn 478-479) che sia stato Plotino a cambiare il primo soprannome del suo scolaro: una scherzosa iniziativa del Maestro che aveva tuttavia un significato filosoficamente serio.

[51] Cfr. Zeller 688, 1 III²; Weber 44, 3; Goulet, *Variations*, 447.

[52] Cfr. Boissonade 167-168; Wyttenbach 40: ambedue annotando l'osservazione del Fabricius al passo di *VP*: « Sed nisi Eunapium fefellit memoria, omnino Paulinus ibi pro Aquilino legendus, ut magnus Pearsonius probe observavit ».

[53] Cfr. Carl Schmidt 15-6 e 18,5.

passo: « Maia significa la processione nel visibile, signora della ragione la quale è per natura ordinatrice fra tutti gli esseri, perciò appunto la dicono anche madre di Ermes. E tale è la materia intelligente, il mettere in ordine la processione nel visibile e operare la genesi degli esseri: perché gli esseri risultano di materia e di forma ».

Ora, questa dottrina, che si ritrova in un passo del commentario di Proclo all'*Alcibiade Primo* di Platone, citato da Lido nelle linee immediatamente precedenti [54], ha certamente connotati medio e neoplatonici: a Numenio l'avvicina il concetto generale della speculazione [55], ma è soprattutto a Plotino e alla sua scuola che essa deve i particolari e il principio metodologico. Plotino, infatti, ha scritto anch'egli un trattato sui numeri (VI 6) e in *Enneade*, II 4 ha discusso il problema della materia intelligibile « se esista, di qual genere sia e come esista », indagandone l'eternità e l'appartenenza al mondo degli Intelligibili (περὶ... τῆς ἐν τοῖς νοητοῖς ὕλης, II 4,5, 38, p. 188 I) [56]. E Porfirio e, dopo di lui, Giamblico hanno insistito su una interpretazione allegorica del mito [57]. Accertata così l'esistenza di un Aquilino filosofo neopla-

[54] Cfr. pp. 187-188 dell'edizione dei commentari di Proclo all'*Alcibiade Primo* di Platone pubblicata da Fr. Creuzer a Francoforte sul Meno nel 1820.

[55] Cfr. Elsas 15, il quale nella nota 4 rinvia al fr. 57 (p. 100), anch'esso un passo citato da Lido (*De mensibus*, IV 80, p. 132, 11-15): « il romano ["se non è un semplice errore, forse significa che insegnò a Roma": Dodds, *Numenius*, 6: la vera città natia fu Apamea] Numenio vuole che Ermes sia la ragione che si avanza (προχωρητικόν: nel senso che viene tra gli esseri e li mette in ordine, come dice Aquilino: cfr. Proclo: "Ermes è la ragione che viene fra tutti gli esseri"; diversamente des Places, *Numenius*, 100 e nota 2 p. 125, seguendo LSJ); infatti -- egli dice --, un bambino non parlerebbe prima che toccasse la terra, sicché i più a giusta ragione intesero nella terra Maia ».

[56] Cfr. *Enneade*, II 4, 4, 6-7 (p. 186 I): « Esiste dunque anche una materia che accoglie la forma ed è sempre il suo sostrato »; *ibid.*, 5, 20-23 (p. 187 I): « Perciò anche quelli che dicono che la materia è sostanza, occorre dire che sostengono una giusta dottrina se parlassero della materia intelligibile: infatti, lassù, il sostrato è sostanza, o piuttosto sostanza concepita insieme con quel che è in essa e penetrata di luce nella sua interezza »; *ibid.*, II 5, 3, 8-10 (p. 205 I): « Se, dunque, si chiedesse anche a coloro i quali insieme con noi pongono pure lassù una materia... ». Cfr. Elsas 14 e nota 2 di p. 15, in cui, tra l'altro, rinvia a Merlan 125 sg.

[57] Valga ad esempio l'allegorizzazione del mito dell'Atlantide, che Platone fa narrare a Crizia-Solone in *Timeo*, 20d 7-26e 1, nel resoconto di Proclo, in *Timeo*, 20d 8-9 (p. 77, 6-78, 11 I): Porfirio ( = fr. 10, p. 6, 3-7, 6) intendeva nella mitica battaglia fra gli Ateniesi e gli abitanti dell'Atlantide una lotta fra i demoni materiali e le anime che scendono nella genesi: Giamblico ( = fr. 7, pp. 110-111), invece, generalizzando il significato allegorico del conflitto e trasferendolo su un livello più elevato, vi vedeva una contrapposizione cosmica fra l'Uno e la Diade (Dillon 270).

tonico, la questione si presenta sotto altro aspetto: se Eunapio nelle *VS* intenda alludere a quest'ultimo, diverso dallo gnostico-cristiano di *VP*[58], seguendo in tal caso altra fonte che gli veniva di conoscere nella tradizione della scuola o se il biografo identifichi i due Aquilino e in questo caso doveva essergli noto che, presso Plotino, Aquilino era stato dapprima suo discepolo e aveva successivamente aderito allo gnosticismo cristiano oppure, viceversa, da gnostico era divenuto neoplatonico[59]: in tutti i casi, comunque, Aquilino poteva essere stato συμφοιτητής di Porfirio. Certo è che, all'inizio del cap. X di *Enneade*, II 9, il trattato *Contro gli gnostici*, Plotino scrive che dal confutare nei particolari, argomento per argomento, la dottrina degli gnostici lo « trattiene un certo rispetto nei riguardi di alcuni amici i quali, imbattutisi in questa dottrina prima di diventarci amici, persistono, non so come, in essa » (linee 3-5, p. 238).

Interessante, nel sèguito, la testimonianza e il giudizio di Eunapio sulle opere di Origene il Neoplatonico, Amelio, Aquilino: esse al tempo suo sopravvivevano, conservate probabilmente nella biblioteca di Pergamo e ancora più probabilmente circolanti qua e là nelle istituzioni accademiche, specialmente in quelle platoniche: sicché il biografo può averle lette egli stesso o anche sentite commentare nel corso delle lezioni alla scuola di Crisanzio, che egli frequentava nel pomeriggio a Sardi. Di qui il giudizio su di esse, che può anche essergli stato suggerito e che perlomeno doveva essere dominante nei circoli filosofici: le opere dei tre « condiscepoli » di Porfirio contenevano dottrine apprezzate e apprezzabili, ma negativa ne era la valutazione stilistica per la mancanza di eleganza e per la scarsa venustà del dettato. Valutazione, quest'ultima, che Eunapio trovava anche nella *VP*: ché nel proemio al trattato *Sul fine*, riferito alla lettera da Porfirio (*VP* 20,17-104, p. 26-30), Longino, il critico illuminato, il cui giudizio Eunapio sapeva essere sovrano al tempo suo

[58] L'evidente diversità fra i due Aquilino di *VP* e di Lido sottolinea Festugière, *Révélation* 59, 3 III; Puech, *Plotin*, 164 (cfr. la discussione p. 177 con l'intervento di Dodds); Brisson, *Aquilinus*, 322, Bidez-Cumont 245, 5 e 249 (in cui è riportato il passo di *VP*), nota 1 (con il passo di *VS*) tuttavia li ritengono una stessa persona.

[59] Questa seconda « conversione » prospetta Carl Schmidt 19, la prima Penella 27.

(*VS* IV 1,5 p. 6,24-7,2), aveva sottolineato di Origene la scarsa vocazione alla scrittura (*VP* 20, 46-47, p. 28) e di Amelio l'eccessiva elaborazione dell'idea che si traduceva in ridondanza espressiva ed esuberanza stilistica (*ibid.*, 78-80, p. 29). Tuttavia Porfirio – conclude Eunapio – elogiava i tre filosofi certamente (ἀλλ' ὅ γε: γε rafforza l'antitetico ἀλλά, sottolineando il contrasto con il giudizio negativo sullo stile) per la loro perspicace sottigliezza: elogio di cui però non è traccia nella *VP*, ove si eccettui in qualche modo Amelio, del quale è rilevata la superiorità su tutti i contemporanei per la costante e attiva diligenza con cui espose le dottrine di Numenio, riassumendole e mandandole a memoria, e l'attività instancabile che svolse nella scuola di Plotino, di cui fu zelante seguace per puro amore della filosofia (*VP* 3, 43-45, p. 5 e 7, 1-2, p. 11)[60]. Di Origene e di Aquilino, Porfirio avrà avuto occasione di mettere in evidenza l'intelligenza e l'abilità dialettica in altra opera, ora perduta[61].

[60] Cfr. *VP* 3, 46-47 p. 5 (redazione di scolii dai corsi del Maestro); 16, 12-14, p. 21 (Plotino incarica lo scolaro di confutare teorie gnostiche ed egli scrive quaranta libri in polemica con il trattato di Zostriano); 17, 1-6, p. 22 (Amelio difende Plotino dall'accusa di plagio, scrivendo un libro intitolato *Differenze dottrinali fra Plotino e Numenio*); 18, 10-19, p. 24 (Amelio ha dal Maestro il compito di far accettare a Porfirio la tesi plotiniana degli Intelligibili: vd. *supra*, p. 206 e nota 16). E non solo in Porfirio-Eunapio si legge una valutazione positiva di Amelio: anche Eusebio scrive di lui, ricordandone l'esegesi del prologo dell'*Evangelo di Giovanni* (cfr. Dörrie, *Exégèse*, 75-87), « ... Amelio... il quale è divenuto illustre (διαφανής) tra i filosofi recenti... » (*Preparazione evangelica*, XI 18, 26, p. 44, 19-20 II).

[61] Questa sembra a me l'interpretazione del passo καὶ συγγράμματα-δεινότητος, citato qui sopra, p. 219: περισώζεται, passivo, vale « sopravvivono », significato che il verbo ha, ad es., in Aristotele, *Metafisica* XI 8 (1074b 12-13, p. 258): ταύτας τὰς δόξας... περισεσῶσθαι μέχρι τοῦ νῦν, « queste opinioni sono sopravvissute fino ad ora »; λόγος, « ratio », « conto », « considerazione » (cfr. Wyttenbach 41; Carl Schmidt 17; anche Penella 42, 9), valenza comune nel greco classico e post-classico; τὸ ἀκύθηρον, aggettivo neutro sostantivato, uno stilema frequente in Eunapio, influenzato dalla lingua filosofica e, attraverso Filostrato ed Erodiano, da quella degli storici (Giangrande, *Caratteri*, 68): il vocabolo (α + Κυθήεη) solo in Cicerone, *Lettere ai familiari*, VII 32, 6 (p. 212, 12-13 I) ***tanta faex est in urbe ut nihil tam sit*** ἀκύθηρον *quod non alicui venustum esse videatur* (cfr. Baldwin 427; Giangrande 105 considera l'aggettivo un neologismo eunapiano); ἐπιτρέχει τοῖς λόγοις, « si stende sopra le parole », la mancanza di eleganza cioè investe anche le espressioni, le locuzioni; τῆς δεινότητος, genitivo causale: δεινότης è la sottile abilità dialettica con cui i tre filosofi presentavano le loro dottrine. Wright 359 intende il passo in maniera affatto diversa, orientandone i termini in senso oratorio (λόγος, « discorso » e δειωότης, « talento oratorio »), ma in nessuna fonte, compresa la *VP*, è attestata questa attività dei tre « condiscepoli » di Porfirio, sì da essere giudicati valenti oratori: inoltre, l'immediato accostamento di δόγματα, « le dottrine » filosofiche (anche Wright) rende difficile interpretare il successivo λόγοις « discourses ». Improbabile sembra anche l'intelligenza che del passo propone Weber 44, 4: « Titel ihrer Schriften sind erhalten, aber kein

A differenza degli altri scolari – continua il biografo (*VS* IV 2,2, p. 9; 10) –, Porfirio è stato l'unico a divulgare il pensiero di Plotino: un'evidente allusione all'attività editoriale delle *Enneadi* e dei commentari ad esse dedicati, di cui Eunapio leggeva i particolari in *VP* 24-26 (p. 35-41): i criteri organizzativi della materia in tre « corpora », la cura esegetica e filologica. Tutto questo, avvalendosi della sua larga dottrina che il biografo con tono enfatico ed encomiastico proprio di un panegirista, mette ora (*VS* IV 2,2-4 p. 9, 11-10,1) in particolare rilievo, sottolineandone la vastità delle discipline coltivate [62] e illustrate con stile elegante ed espressivo [63], che lascia perplesso chi voglia fra esse individuare quali siano le più notevoli:

Wort aus ihnen »: συγγράμματα non può valere « titoli di opere », significato non attestato in nessun momento della lingua greca: il vocabolo significa soltanto « scritti, opere, libri », forse più specificamente « opere in prosa », « trattati », come in Platone, *Leggi*, 810b 6 e Isocrate, *A Nicocle*, (p. 99 II).

[62] *VS* IV 2, 2 (p. 9, 11) e 2, 3 (p. 9, 18-19): οὕτω παντομιγές τι πρὸς ἅπασαν ἀρετὴν ὁ ἀνὴρ αὐτὸς [i.e. Πορφύριος] χρῆμά τι γέγονεν: il primo τι (che Boissonade 170 espunse) concorre ad attenuare παντομιγές, una probabile « Neubildung » di Eunapio, ripetuta in *Storia universale*, fr. 62, 2 (p. 92, 6) che si ritrova nel contemporaneo Sinesio, *Inno*, 6, 14, p. 48 (cfr. Baldwin 427): qui tuttavia e nel frammento storico l'aggettivo è riferito a cosa, rispettivamente φύσις e χωρίον, mentre in *VS*, concordato con χρῆμα (che sottolinea la straordinarietà del caso), è riferito a Porfirio (ὁ ἀνὴρ αὐτός, ove ὁ ἀνήρ è enfatico, « quell'uomo », e αὐτός è predicativo): ai tre passi però è comune la valenza attiva dell'aggettivo composto: la natura [divina] « che si mescola a tutte le cose » [del mondo] (Terzaghi 248), in quanto tutto vivifica (Garzya 782, 1), la tenuta « che mescolava [produceva] ogni specie [di frutti] », Porfirio, il quale « è divenuto un essere che ha mescolato [unito insieme] nella sua persona [ogni genere di disciplina] », sì da raggiungere in ogni campo un merito di preminenza.

[63] *VS* IV 2,2 (p. 9,9): πᾶσαν... αὐτὸς [i.e. Πορφύριος] ἀνατρέχων χάριν, « sebbene egli (Porfirio) ripercorra ogni grazia » nell'esprimersi: « curiosum sane dictionis genus, haud scio an sit » scrive Wyttenbach 41, il quale traduce « ipse omne venustatis spatium emensus », e in realtà questa valenza di ἀνατρέχω con l'accusativo si può accostare, più per il costrutto che per il significato, a qualche passo poetico: LSJ citano Pindaro, *Olimpica* VIII, 54 (p. 43) κύδος ἀνέδραμον ὕμνῳ, « ripercorsi con il canto la gloria » (ma vd. le osservazioni di Farnell 65) e Semonide 10 (I 3, p. 59) τί ταῦτα μακρῶν διὰ λόγων ἀνέδραμον; « a che ripercorsi questi fatti con grandi parole? ». Cfr. anche *VS* IV 2,4 (p. 9, 20-10, 1) ἢ τὰ-λόγου, un passo chiaramente corrotto per via di un evidente errore aplografico (Wyttenbach 43): i diversi emendamenti e supplementi proposti dagli studiosi, quasi tutti contenutisticamente concordi, sono discussi da Giangrande, *Osservazioni*, 78-79 e riportati nell'apparato critico *ad loc.* (p. 9): più semplicemente suggerirei *ex. gr.* ἢ τὰ δόγματα ⟨θαυμάσειε, πάλιν δ'αὖ τὰ δόγματα⟩ πλέον κτλ. » e si potrebbe ⟨ammirare⟩ la bellezza delle sue espressioni più delle (sue) dottrine filosofiche ⟨e per contro (si potrebbero ammirare) le sue dottrine filosofiche⟩ se si mirasse ad esse più che alla forza della parola »: forma e contenuto nelle opere di Porfirio hanno uguale pregio.

retorica e grammatica, matematica, geometria e musica[64], ma soprattutto filosofia, trattata nelle tre aree tradizionali della logica, etica e fisica, infine teurgia[65]. Tono indubbiamente da pa-

[64] Per le opere di retorica e di grammatica, cfr. l'elenco di Bidez 71*-72*, *supra*, p. 204 e nota 9. Quanto alla matematica e alla geometria, Heath 529 II attribuisce a Porfirio un commento ad Euclide: in realtà, Proclo, nel *Commento al I libro degli Elementi* di Euclide ha più volte occasione di ricordare Porfirio: in p. 255, 12-14 a proposito delle prove matematiche che « o discendono dai principi o tendono ai principi », in p. 297, 1-5 e p. 315, 11-316, 1 sono dimostrati due teoremi geometrici « al modo di Porfirio »; in 352, 13-4 a conclusione di proposizioni geometriche, Proclo scrive: « tali nozioni ci sono fornite da Porfirio, riguardo al rigore delle proposizioni » (trad. Maria Timpanaro Cardini 281). Fra le opere relative alla musica, superstite è un commento agli *Harmonica* di Tolemeo, edito da I. During a Goteborg (*Högskolas Arsskrift* XXXVIII) nel 1932 con il titolo *Porphyrius Kommentar zur Harmonielehre des Ptolemaios* e ristampato a Hildesheim-New York nel 1978.

[65] Il passo di Eunapio (*VS* IV 2, 3, p. 9, 16-18) nell'edizione di Giangrande va probabilmente emendato: esso dice testualmente: τὰ δὲ εἰς φιλοσοφίαν οὐδὲ τὰ περὶ λόγους καταληπτόν, οὔτε τὸ ἠθικὸν ἐφικτὸν λόγῳ· τὸ δὲ φυσικὸν καὶ θεουργὸν τελεταῖς ἀφείσθω καὶ μυστηρίοις. Penella 43 infatti rileva giustamente che l'espressione τελ.-μυστ., se può essere valida per la teurgia, nel senso che la valutazione delle opere di Porfirio relative ad essa va lasciata alla competenza e alla esperienza rituale e misterica degli iniziati, non ha invece un significato accettabile per la fisica. Aggiungerei ancora che, se si considera la struttura della frase, dovrebbe risultare evidente che, mentre le altre due parti canoniche della filosofia, la logica e l'etica, sono nettamente circoscritte e determinate dai due aggettivi verbali κατ. ed ἐφ. che sottolineano ambedue il pregio dell'opera porfiriana in quei due campi, la terza parte, la fisica, rimane senza una corrispondente valutazione (per la tripartizione della filosofia, cfr. Diogene Laerzio I 18, p. 7, 11, e Sesto Empirico, *Schizzi Pirroniani, II* 13, p. 67, 17-18 I, *Contro i logici*, I 16, p. 5, 26-28 II, il quale l'attribuisce a filosofi di scuole diverse, accademici, peripatetici, stoici, epicurei). Queste difficoltà, intraviste in parte già da Wyttenbach 42, dovrebbero indurre a supporre una lacuna dopo φυσικὸν καί: Westerink (ap. Penella 43 e nota 11) suggerisce di supplire ⟨θεολογικόν... τὸ δὲ⟩, giustificando con l'*homoearchon* θε l'errore aplografico dello scriba, sì da dare spazio autonomo anche alla fisica e alla teologia che nelle categorie classiche, specie quella stoica (cfr. Diogene Laerzio VII 132 p. 353, 11), era compresa nella fisica. Sarei tuttavia del parere di considerare un po' tutto il passo corrotto ed emendare τὸ δέ in οὐδὲ τὸ anche se difficilmente spiegabile dal punto di vista paleografico, e congetturare nella lacuna la caduta di un concetto press'a poco come « si può lasciar passare sotto silenzio » (*ex. gr.* παραλειπτόν?). Alla logica (τὰ περὶ λόγους, che probabilmente non a torto Wyttenbach emenda τὸ π. λ., e λόγοι dovrebbero essere qui i « princìpi razionali », come spesso in Plotino: cfr. Sleeman-Pollet s.v. λόγος e coll. 603-612) Porfirio si volse con particolare cura, iniziando probabilmente allo studio di questa disciplina, vera e propria propedeutica alla filosofia (cfr. Zeller III 2, p. 696-698), i principianti nella scuola di Plotino (cfr. Bidez 49 e Boezio, *Dialogo su Porfirio*, I 14c: « hic Porphyrii liber... quodammodo initiator occurrit... quaedam quasi ianua venientes admittit... mos hic Porphyrio est ut in his rebus quae sunt obscurissimae introducenda quaedam et praegustanda praecurrat ut... fecit... de multis item aliis quae in philosophia gravia illustriaque versantur »). Frutto del suo impegno dovettero essere i commentari alle *Categorie* e al *Dell'interpretazione* aristotelici e l'*Isagoge* che doveva avere così larga fortuna nel Medioevo sia in Oriente che in Occidente (cfr. Bidez 58-64 e 65*-66*, nri 1, 2, 3, 4; Smith, *Studies*, 754-755). Delle altre due parti della filosofia, l'etica e la fisica (-teologia?), di cui scrive Eunapio, più attestata l'etica, anche se in gran parte ridotta a frammenti (cfr. l'elenco di Bidez 69*), meno la fisica (-teologia?), ove si eccettui un commentario alla *Fisica* di Ari-

negirico, ma probabilmente non molto lontano dalla realtà, se si tien conto del successo e della diffusione che la stima e l'opera di Porfirio ebbe presso gli stessi contemporanei di Eunapio e negli anni immediatamente successivi [66].

La conoscenza che Eunapio ha delle opere di Porfirio, la reinterpretazione che in qualche caso ne fa intenzionalmente sono confermate dalla sua lettura della *Lettera a Marcella* espressamente ricordata (*VS*, IV 2,5, p. 10, 2-3), i cui capitoli iniziali, con i loro principali ed essenziali elementi biografici (I 1-3 e 4-7, p. 45; III 10-12, p. 47) sembrano ripresi verso la fine del βίος. Qui (con il chiaro riferimento all'autorità della fonte (cfr. IV 2,5, p. 10,3: φησιν, i.e. Πορφύριος) il rapido cenno all'unione coniugale, al precedente matrimonio di Marcella con un amico suo, ai figli che da questi ella aveva generati che egli, padre adottivo, avvierà ora all'educazione e alla cultura dovute, lontano da ogni desiderio di procrearne altri. E la coincidenza contenutistica fra il passo delle *VS* con la *Lettera a Marcella*, una delle poche opere superstiti del Neoplatonico, diventa talvolta letterale: *VS*, IV 2,5 (p. 10,3-4) ἀγαγέσθαι... οὖσαν... μητέρα ~ *Lettera a Marcella*, I 1-3 (p. 45) σὲ... οὖσαν μητέρα... ἔχειν σύνοικον, *VS* p. 10,4-5 οὐχ

stotele, spesso citato da Simplicio (Bidez 66*, nro 8), ma ad essa danno ampio spazio fonti arabe (cfr. Bidez 54*, 18-21, 56*, 13-17, 58*, 18-21), ed è interessante che in una di esse (cfr. Bidez 56*, 16), sono citati, insieme, « scripta physica et theologica ». I lavori di Porfirio riguardanti la teurgia – il cui giudizio è da Eunapio lasciato a coloro che s'interessano di riti e di misteri – dovettero avere larga eco non solo tra i filosofi neoplatonici posteriori ma anche fra gli scrittori cristiani: ampi passi di un'opera in almeno due libri intitolata *Sul ritorno dell'anima*, in cui si discutono problemi di teurgia, cita Agostino nella *Città di Dio*, (cfr. Bidez 37*-44*); Marino, *Vita di Proclo*, 26 (p. 82, 622-624) testimonia gli « innumerevoli commentari agli oracoli caldaici e a scritti simili » di Porfirio e di Giamblico, letti da Proclo (cfr. Giovanni Lido, *Sui mesi*, IV 53, p. 110, 18 ὁ... Πορφύριος ἐν τῷ ὑπομνήματι τῶν λογίων); Enea di Gaza, *Teofrasto*, p. 45, 5-6, ricorda un'opera « in cui sono citati gli oracoli dei Caldei »; la Suda, infine, tra le opere di Porfirio, elenca (π 2098 p. 178, 22-23 IV) quattro libri sulla storia di Giuliano il Caldeo: cfr. Lewy 449-56 e sull'atteggiamento teoretico di Porfirio riguardo alla teurgia, Smith, *Place*, 128-140 (anche 103-104).

[66] Cfr., ad es., Simplicio, *Commentario alla Fisica di Aristotele*, I 2 (p. 95, 33) φιλοσοφώτατος... Πορφύριος, *ibid.*, I 4 (p. 151, 23-24) ὁ πολυμαθέστατος τῶν φιλοσόφων Πορφύριος; Agostino, *Città di Dio*, XIX 22 (p. 392, 26-28 II) « doctissimus philosophorum... Porphyrius »; Cirillo di Alessanria, *Contro Giuliano*, I 19 (529d) Πορφύριος... ἐπὶ παιδείᾳ κοσμικῇ δόξαν ἔχων... οὐκ ἀγεννῆ; Davide, *Commento all'Isagoge di Porfirio*, p. 92, 4-5 (oracolo della Pizia) πολυμαθὴς ὁ Φοῖνιξ· πολυμαθῆ λέγουσα τὸν Πορφύριον (cfr. Enea di Gaza, *Teofrasto*, p. 12, 12 e 14, 2). Sull'influenza che Porfirio esercitò sul pensiero teologico e filosofico sia occidentale che orientale, cfr. la sintesi illuminante di Smith, *Studies*, 764-772.

ἵνα παῖδας ἐξ αὐτῆς ποιήσηται ~ *Lettera a Marcella*, I 4 (p. 6) οὔτε παιδοποιίας χάριν, VS p. 10, 5-6 φίλου αὐτοῦ ~ *Lettera a Marcella*, III 9 (p. 46) ἀνδρὸς φίλου μοι.

Questa ripresa diretta deve perciò, invece di sottolineare superficialmente un errore del biografo che Buresch, 124 qualificava *lüderlich* (cfr. anche Goulet, *Variations*, 447-448), consigliare piuttosto di approfondire perché Eunapio attribuisce a Marcella cinque figli del primo letto (πέντε... τέκνων, *VS* p. 10, 4), mentre essi nella *Lettera* sono sette. Certo, un « lapsus memoriae vel scripturae » non è improbabile, specie se si considera la marginalità del particolare in un contesto, sia in Porfirio che in Eunapio, in cui l'interesse per la παιδεία è preminente sul piacere fisico di una nuova generazione. Ma forse il « lapsus » ha una sua ragione. Porfirio nella *Lettera* scrive (I 1-3): θυγατέρων μὲν πέντε, δυοῖν δὲ ἀρρένων... μητέρα, τῶν μὲν καὶ ἔτι νηπίων,. τῶν δὲ ἤδη καὶ εἰς γάμου ἡλικίαν ἡβᾶν ἐφορμώντων: e, a giudicare dal participio, le figlie dovevano essere ancora bambine, adulti, invece, in età matrimoniale, i figli: una distinzione che sembra confermata da IV 3 (p. 48), in cui Porfirio non ritiene opportuno che Marcella, nonostante lo voglia, lo segua in un suo viaggio μετὰ τοσαύτης ἀκολουθίας θυγατέρων, ove l'aggettivo pronominale e il sostantivo (« mit so grossen Anhang », traduce Pötscher, 9) dovrebbero certificare che cinque erano le figlie di Marcella, non solo, ma che esse preoccupavano di più Porfirio per la loro età tenera sì da non esporle ai rischi di un viaggio. Perciò è da credere che Eunapio, ricordando solo πέντε τέκνα, abbia in mente unicamente le ragazze, in quanto abbisognavano della cura e della tutela maggiore, trascurando i due maschi, ormai autonomi e indipendenti [67].

Certo è che una fonte cristiana non molto posteriore ad Eunapio, che da Eunapio probabilmente non dipende, e che nel suo particolare atteggiamento di avversione a Porfirio aveva, anche in questo, interesse a screditarlo, se il numero dei figli di Marcella fosse stato maggiore, scrive: « Porfirio sposò

[67] Sulla questione, cfr. Penella 29-30.

una donna madre di cinque figli (πέντε παίδων) »: anch'essa, forse, non facendo conto dei due maschi adulti [68].

Rimangono i particolari sulla morte di Porfirio.

Eunapio scrive (*VS* IV 2,5, p. 10, 6-10) che il filosofo giunse ad una vecchiaia inoltrata (ἀφικόμενος εἰς γῆρας βαθύ), che la lunga durata della vita può dar ragione delle contraddizioni che è possibile riscontrare nelle sue opere, che si dice (λέγεται) morisse a Roma.

Notizie, queste, che il biografo potette attingere e rielaborare in parte dalla *VP* in parte dalla tradizione accademica neoplatonica, ancora viva nei circoli filosofici che egli frequentava. Dalla *VP* gli venne molto probabilmente di scrivere εἰς γῆρας βαθύ: infatti, in 23,13 (p. 34) egli leggeva che Porfirio contava sessantotto anni al momento di comporre la biografia del Maestro, e in 26, 37-40 (p. 41) che, ordinati i trattati in sei enneadi, si accingeva allora (νυνὶ... πειρασόμεθα) al lavoro propedeutico della pubblicazione, l'emendamento di eventuali lezioni inesatte, l'aggiunta dei segni d'interpunzione. Qual fosse tuttavia per Eunapio il preciso limite ultimo del γῆρας βαθύ non è facile dire. L'espressione, piuttosto vaga ed indefinita, ritorna anche identica in *VS* VI 12, p. 40, 17-18) e XI 2 (p. 80, 3), a proposito della morte del filosofo Edesio di Cappadocia e del sofista Epifanio di Siria, dei quali però non è possibile controllare la cronologia esatta [69]. Può tuttavia sopperire la Suda che nell'articolo su Por-

[68] Cfr. *Teosofia* di Tübingen 85 (p. 124, 9-13 Buresch = p. 201, 1-5 Erbse; cfr. *Zeugnisse* XXVIb p. 40 Harnack). Sulla cronologia della *Teosofia* (tra il 474 e il 507/8) vd. Buresch 90, Erbse 3, Dörrie, *Theosophia*, 732. Brinkmann 273-278 identifica la *Teosofia* con l'opera di un certo Aristocrito nominato in un anatema del IX sec. in scritti manichei: ma vd. le osservazioni di Erbse 1, 2. Su questo passo, come sui particolari biografici di Marcella, vd. *supra*, pp. 39, 64.

[69] Di Edesio si possono rintracciare soltanto alcuni momenti biografici: era già abbastanza avanti negli anni (εἰς μακρόν τι γῆρας) quando l'imperatore Giuliano, nato nel 332 d.C., andò a Pergamo a studiare filosofia presso di lui (*VS* VII, 1, 9-10 p. 42, 6-8) ed era già morto quando nel 355 Costanzo fece proclamare suo nipote Cesare (*VS* VII 3, 6, p. 46, 14-16): cfr. Goulet, *Aidesius*, 77, il quale colloca la nascita di Edesio fra il 280 e il 290, dacché egli « ebbe tempo di rendersi illustre presso Giamblico, il quale è morto verso il 320 ». Di Epifanio, Eunapio scrive (*VS* XI 1, p. 79, 25-26) che fu rivale di Proeresio nella professione sofistica e giunse a grande fama. Proeresio aveva ottantasette anni quando, nel 362/3 d.C., Eunapio quindicenne ne frequentò la scuola ad Atene (cfr. *VS*, X 2, p. 63, 25-64, 1 e *supra*, p. 198*). A sua volta, Socrate, (*Storia ecclesiastica*, II 46, 4 p. 370, 32-34 I e VI 25 p. 743,8-12 II) informa che Epifanio fu amico del poeta cristiano Apollinario di Laodicea, il quale nacque circa il 310 e morì prima del 392: cfr. Christ 986 e 1444 II.

firio, compilato probabilmente su cataloghi di biblioteche ma del tutto indipendente da Eunapio, annota che il Neoplatonico παρατείνας ἕως Διοκλητιανοῦ τοῦ Βασιλέως, frase che dovrebbe significare la durata della sua vita fino a che Diocleziano fu imperatore [70], fino cioè al 1° Maggio 305, quando abdicò per favorire il ricambio della tetrarchia. Questa datazione, mentre consente di dare lo spazio necessario alla conclusione del lavoro editoriale delle *Enneadi*, allunga la vita di Porfirio fino ad oltre settant'anni [71], sì da spiegare abbastanza il γῆρας βαθύ di Eunapio.

*VP*, tradizione accademica ed esperienza diretta e personale delle opere di Porfirio, che egli dice pubblicate e concepite in un ampio spazio di tempo, precorrendo così, in certo modo, le teorie « evolutive » del pensiero porfiriano che spesso sono state riprese da studiosi moderni [72], devono essere le fonti del comprensivo e giustificativo giudizio di Eunapio (« recte de ea [i.e. inconstantia] Eunapius iudicavit », scrive Wolff, 37) sulla contraddittorietà delle speculazioni. In *VP* 18,8-19 (p. 24) l'episodio, già ricordato, del faticoso passaggio dalla arcaica concezione longiniana delle idee platoniche alla visione dinamica che degli Intelligibili proponeva Plotino; in *VP* 13, 10-17 (p. 18-19) il ricordo dell'aporia come l'anima coesista con il corpo che l'incerto Porfirio pose al Maestro, il quale durò tre interi giorni a convincere, con la sua dimostrazione, le perplessità dello scola-

[70] Cfr. π 2098 p. 178, 17 IV: l'espressione equivale ἕως Διοκλητιανὸς ἐβασίλευσε e ricorre in analoghi contesti di βίοι: ad es., [Plutarco], *Vite dei dieci oratori* 832f 2-3 (p. 45) παρατέταχεν (i.e. 'Αντιφῶν) ἕως καταλύσεως τῆς δημοκρατίας; vd. anche *ibid.* 839 e 8-9 (p. 61) μέχρι τῆς Φιλίππου ἀρχῆς παρέτεινε (i.e. 'Ισαῖος) ~ Dionigi di Alicarnasso, *Commentari sugli antichi oratori* p. 93, 5-7 I μέχρι τῆς Φιλίππου δυναστείας παρεξέτεινεν (i.e. 'Ισαῖος). Nell'articolo della Suda, oltre ad un elenco piuttosto nutrito di opere di Porfirio, si leggono alcuni particolari che mancano nel βίος di Eunapio: si insiste, ad es., all'inizio e alla fine, sulla polemica anticristiana, che ritorna isolata anche nell'articolo successivo (π 2099, p. 179, 1-2 IV) e Porfirio è detto erroneamente « scolaro di Amelio ».

[71] Per la datazione della pubblicazione delle *Enneadi*, cfr. Schwyzer, *Plotinos*, 487 e Beutler, *Porphyrios* 21 col. 278. La « tradizionale » datazione della morte di Porfirio (cfr. Bidez 127; Vaganay 2562; Smith, *Studies*, 721) è con argomenti non tutti persuasivi spostata da Barnes (*Porphyry*, 431 sgg.) più in là, all'incirca tra la prima e la seconda decade del IV secolo.

[72] Su un'evoluzione del pensiero porfiriano è costruito tutt'intero il lavoro di Bidez e Sodano, *Anebo*, VII-XXVI; cfr. anche Waszink, *Porphyrios*, 45, Puech, discussione di Dodds, *Numenius*, 39 e Smith, *Studies*, 722-723, il quale propone un superamento dello schema evolutivo.

ro. Dalla tradizione accademica e dai circoli neoplatonici che frequentava a Sardi, nei quali era fortemente avvertita l'influenza della filosofia di Giamblico, dovette venire ad Eunapio la conoscenza della polemica di Giamblico contro Porfirio, in ispecie la sua critica di ἐνδοιασμός sul problema dei rapporti fra l'anima e il *nous*. Da questi stessi circoli non doveva essere del tutto lontana l'eco dell'aspra critica che Eusebio e Agostino andavano sviluppando contro alcuni scritti di Porfirio, l'uno rilevando particolarmente contraddizioni nella *Filosofia oracolare*, l'altro sottolineando *dubitationes* e *fluctuationes* nella teoria dell'ascesa dell'anima a Dio [73].

Nella tradizione accademica anche la « voce » della morte [74] di Porfirio a Roma, che solo perché non trova conferma (ma neppure smentita) in altra fonte, non c'è ragione che non sia ritenuta credibile.

Alla fine del βίος (*VS* IV 3, p. 10, 11-16), Eunapio accenna ad una sintesi storico-letteraria dei tempi in cui visse Porfirio: mentre egli a Roma svolgeva intensa attività scientifica e filosofica, in Atene primeggiavano nell'arte retorica i sofisti Paolo e

[73] Cfr. l'estratto del trattato *Sull'anima* di Giamblico citato da Stobeo I 43, 32 (p. 365, 17-21 I): « Riguardo all'anima, Porfirio esita fra due tesi, ora distinguendo energicamente il *nous* da essa ora confondendolo con essa, come se l'anima fosse trasmessa dall'alto. Secondo quest'ultima tesi, l'anima non è per niente distinta in tutta quanta la sua essenza dal *nous*, dagli dèi e dalle specie superiori »: questa critica anche in Lloyd, *Porphyry*, 290, ma vd. Smith, *Place* 47-55 e nota 10 di p. 47. Per la polemica di Eusebio sulle contraddizioni « oracolari », cfr. *Preparazione evangelica*, III 14, 9-13 (p. 153, 18-154, 13). Agostino ritorna spesso sui « dubbi » di Porfirio sul problema teurgico: cfr., ad es., *Città di Dio*, X 9 (p. 415, 17-22 I): « Anche Porfirio ci promette una specie di purificazione dell'anima per mezzo della teurgia, ma con esitazione (*cunctanter tamen*) e in una dissertazione per così dire disonorevole; ma egli nega che con questa arte si ottenga il ritorno a Dio. Così lo si vede sostenere tesi opposte, ondeggiare (*sententiis alternantibus fluctuare*) tra una curiosità colpevole e sacrilega e i princìpi di una dottrina filosofica »; cfr. anche *ibid.*, 27 *passim* (p. 443, 23-446, 4 I). L'eco di questo giudizio negativo nel poeta bizantino Giorgio Piside (VII sec.: cfr. Krumbacher 709-712), *Esamerone*, 1071-1072 (PG 92 col. 1516a): « Affilata aveva Porfirio la lingua, ma abituata ad essere instabile la natura della mente ».

[74] La corruttela testuale μεταλαχεῖν di VS IV 2,6 (p. 10, 10) è stata emendata con congetture concettualmente equivalenti (cfr. app. crit. *ad loc.* e Giangrande, *Vermutengen*, 137-8): forse preferibile, dal punto di vista paleografico, l'aoristo μεταβαλεῖν di Vollebregt 62 (il circonflesso dovrebbe essere autentico). Gerstinger 108 propone μεταλαχεῖν ⟨τὸ τέλος, τέρμα, τὴν λῆξιν⟩ τοῦ βίου, « ebbe in sorte la fine della vita »: allontanandosi forse troppo dal testo tramandato.

Andromaco di Siria [75] e negli stessi anni in cui Porfirio raggiungeva l'acme della maturità fisica ed intellettuale nel trentennio dell'impero da Gallieno (253-267) a Claudio II il Gotico (268-270), da Aureliano (270-275) a Tacito (275-276), a Probo (276-278) [76] visse lo storico Dessippo, autore di una *Cronaca*, di

[75] Dubbia l'identità di Paolo: forse Paolo di Licopoli, in Egitto, che la Suda (π 812, p. 69, 24-25 IV) colloca all'età di Costantino il Grande (cfr. Christ 947 II) e che Glöckner 88 identifica con il sofista Paolo soprannominato « Keilsche » per l'ampia trattazione che ne fece Keil 167-222 (ap. Stegemann 2373-2374). Più circostanziata la figura di Andromaco: la Suda (α 2185, p. 197, 9-10 I) lo dice oriundo di Napoli in Siria e professore a Nicomedia al tempo di Diocleziano (cfr. Cohn 2154; Christ 947 e 948, 4). Ad Atene, nel III e IV secolo, erano attive tre cattedre di retorica, una imperiale e due municipali, oltre ad una cattedra di grammatica greca e varie iniziative d'insegnamento privato (cfr. Christ 947 II; Goulet, *Intellectuels*, 290-291). La προστασία retorica di Paolo e Andromaco poteva essere ancora viva nella tradizione della scuola ateniese quando Eunapio frequentò le lezioni di Proeresio (vd. *supra*, p. 197*).

[76] *VS*, IV 3, p. 10, 13-14. Questo il testo di Giangrande: τούς τε χρόνους ἐς Γαλλιηνόν τε καὶ Κλαύδιον εἰκάζειν συνέβαινεν, Τάκιτόν τε καὶ Αὐρηλιανὸν καὶ Πρόβον: un testo piuttosto problematico, soprattutto se a συνέβαινεν va sottinteso Πορφυρίῳ: intelligenza di per sé ovvia, perché il passo conclude il βίος di Porfirio e subito dopo (*VS* V 1, p. 10, 12 sgg.) comincia la biografia di Giamblico. Intanto però l'interpretazione « [a Porfirio] accadde di congetturare (ritrarre, rappresentare) i tempi fino a Gallieno, ecc. », con riferimento alla sua *Cronaca* sembra molto improbabile: innanzi tutto perché sarebbe sorprendente che Eunapio, dopo aver parlato della morte di Porfirio (*VS* IV 2, 6, p. 10, 10), ritorni su una sua opera specifica (cfr. Goulet, *Eunape*, 168, 23), quando ha dato precedentemente un giudizio complessivo e definitivo della sua attività (cfr. *VS* IV 2, 2-4, p. 9, 11-10, 1); in secondo luogo perché la *Cronaca* iniziava con la conquista di Troia e si arrestava al regno di Claudio II il Gotico (cfr. Bidez 64; Beutler 287; Jacoby II B 260, p. 854-863 e 866-877, commento ai frammenti di II B 260, pp. 1198-1207 e 1213-1220); ma riserve sull'esistenza di quest'opera ha più recentemente avanzato Croke 183) e perciò non si giustificherebbe il ricordo di Aureliano, Tacito e Probo. Sembra quindi necessario emendare il testo ed, escludendo le congetture εἰκάζω συμβαίνειν, proposte da Diels in una comunicazione scritta a Busse (p. 402) e accolte da Vollebregt 63, per via del soggetto (cioè Eunapio) difficilmente sostenibile, rimane ancora seducente (cfr. Goulet, *Eunape*, 168, 23) la correzione di εἰκάζειν in ἀκμάζειν, suggerita da Wyttenbach 46 e fatta propria dalla Wright 360-361: né par necessario espungere Τάκιτόν τε καὶ Αὐρηλιανὸν καὶ Πρόβον perché, come scrive Goulet (*Eunape*, 168, 23), l'acme di Porfirio ne risulterebbe un po' troppo prolungata. Infatti, Platone (*Repubblica*, 460d 9-461a 2) precisa che « il culmine del vigore fisico e intellettuale » (ἀκμὴ σώματός τε καὶ φρονήσεως) va stabilito per l'uomo « dal momento in cui ha raggiunto il punto massimo della sua corsa fino all'età di cinquantacinque anni » (trad. Radice 1194) e, a sua volta, Aristotele (*Retorica*, II 14, 1390b 9-11, p. 104) scrive che, mentre il corpo raggiunge la sua maturità (ἀκμάζει) dai trenta ai trentacinque anni, l'anima vi perviene intorno ai quarantanove anni (περὶ τὰ ἑνὸς δεῖν πεντήκοντα): sotto l'impero di Probo, eletto nel 276 e morto dopo il 28 agosto 282, Porfirio contava all'incirca da quarantadue a quarantotto anni. Quanto al resto del passo, piuttosto che intendere τοὺς...χρόνους. ἐς Γαλλίηνον. ecc. equivalente ad ἐς τοὺς... χρόνους Γαλλιήνου ecc. – come suggerisce Goulet (*Eunape*, 168, 23) e pare traduca la Wright (361 « as late as the time of Gallienus ecc. ») – ritornerei, anche qui, all'interpretazione di Wyttenbach 46: « quod ad eius aetatem attinet (τοὺς... χρόνους, accusativo di relazione o anche dell'oggetto interno retto da ἀκμάζειν) contigit ei vigere ».

cui Eunapio sottolinea l'ampia cultura e la δύναμις λογική, il vigore della parola [77].

Un ultimo particolare biografico di Porfirio si legge in Eunapio all'inizio del βίος di Giamblico: qui, dopo aver accennato alla nobiltà e agiatezza della famiglia e alla patria (*VS* V,1, p. 10, 16-20), il biografo prosegue: « Questi, frequentando Anatolio, il quale aveva il secondo posto fra quelli del tempo di Porfirio (Ἀνατολίῳ τῶν κατὰ Πορφύριον τὰ δεύτερα φερομένῳ συγγενόμενος) [78] progredì molto e raggiunse il punto più alto della filosofia; in séguito, accostatosi (προσθεὶς ἑαυτόν) dopo Anatolio a Porfirio, non c'è cosa in cui fu diverso anche da Porfirio, tranne che nella composizione e nella forza dello stile. Infatti, le sue espressioni non sono state immerse nel fascino e nella grazia di lui (εἰς ἀφροδίτην αὐτοῦ [i.e. Πορφυρίου] καὶ χάριν τὰ λεγόμενα βέβαπται) né hanno per così dire la lucidità (λευκότητά τινα) e non sono

[77] Eunapio conobbe nei particolari l'opera di Publio Erennio Dessippo, uno storico di Atene, il quale, nato intorno al 210, ebbe un ruolo rilevante nella storia della sua città nel periodo imperiale da Valeriano a Probo (cfr. Suda δ 237, p. 23, 26-28 II, che ha probabilmente sott'occhio il testo di Eunapio, e Christ 801-2 II; Kiechle 1502): ne studiò con attenzione la *Cronaca*, come pare essa sia stata (Blockley, *Dexippus'Chronicle*, 23-35) piuttosto che una storia vera e propria (Jacoby II C 100, p. 305-306, commento ai frammenti 1-5 di II A 100 p. 454-456), che dai tempi primitivi giungeva al 269/70, l'anno da cui iniziava la sua stessa *Storia universale* (cfr. *supra*, p. 198*): nel fr. 1 (p. 6, 1-10, 101 II) discute ampiamente i princìpi metodologici di Dessippo, sottolineandone l'accuratezza e l'attendibilità del giudizio, la magnificenza e la chiarezza, l'elaborazione coerente delle fonti e gli utili ammaestramenti che egli ne ha derivati (cfr. Blockley, *Dexippus*, 710-715). Nel passo delle *VS* l'eco di questa positiva valutazione, estesa alla vigoria stilistica (δύναμις λογική : cfr. *VS* V 1, 2, p. 11, 2 δύναμιν τοῦ λόγου), che rileggiamo in Fozio (cod. 82 64a 17-20 p. 188 I): « Nel suo stile è sobrio, ama l'enfasi e la dignità (ὄγκῳ καὶ ἀξιώματι χαίρων), è si potrebbe dire — un altro Tucidide, con una certa chiarezza in più »: valutazione positiva ripresa da Norden 398-399 I (*contra* Niebuhr p. XVII vol. I; Schwartz 293; più equilibrato Lesky 907).

[78] Zeller III 2, p. 736, nota 3, sembra ritenga che Anatolio sia stato a capo della scuola neoplatonica di Roma (e qui abbia avuto Giamblico scolaro) in sostituzione di Porfirio, lontano in Sicilia: ma τὰ δεύτερα φέρομαι in questa accezione di « prendere il posto di, succedere » non è altrove attestato. Piuttosto, l'espressione vale semplicemente: « occupare il secondo posto, essere secondo a » e τῶν κ. Πορφ. è un genitivo partitivo, « fra i contemporanei di P. » (cfr. Wright 363, la quale tuttavia accoglie il non necessario emendamento μετά invece di κατά proposto da Wyttenbach 49; vd. Giangrande, *Osservazioni* 79; cfr. anche la parafrasi di Dillon 8 e la traduzione di Goulet, *Anatolius*, 180): la frase sembra desunta dalle gare (cfr. *Iliade*, 23, 538 τὰ πρῶτα φερέσθω e 275 τὰ πρῶτα φεροίμην) e vale sostanzialmente δεύτερός εἰμι; in Eunapio può ben valere un omerismo e ionismo, considerando che l'unico confronto veramente analogo (vd. LSJ s.v. VI 3) può essere Erodoto VIII 104, 7-8 (p. 81 V) Ἑρμότιμον... φερόμενον... οὐ τὰ δεύτερα τῶν εὐνούχων παρὰ Βασιλέα, « Ermotimo che presso il re non era secondo a nessuno degli eunuchi » (cfr. I 23, 6-7, p. 26 I [1] ἐόντα κιθαρῳδὸν τῶν τότε ἐόντων δεύτερον).

adorne della purezza (τῷ καθαρῷ) »[79]. Giamblico, dunque, nella tradizione accademica raccolta da Eunapio, era stato dapprima scolaro di Anatolio, anch'egli, come è ovvio, un Neoplatonico[80], poi di Porfirio: questo il chiaro significato del passo, in cui προσθεὶς ἑαυτόν deve valere non un'influenza intellettuale soltanto, esercitata mediante gli scritti, ma piuttosto un esplicito rapporto di magistero fra scolaro e maestro, allo stesso modo di *VS* IV 1,6 (p. 7, 6-7), ove Eunapio, parlando del viaggio di Porfirio a Roma e della sua ὁμιλία con Plotino, scrive προσέθετο φέρων ἑαυτὸν ἐκείνῳ, lo stesso verbo e lo stesso costrutto: non solo, ma l'espressione che immediatamente precede, μετ' 'Ανατόλιον, dovrebbe confermare questo rapporto, dacché, sotto la guida di Anatolio, Giamblico, scolaro, « realizzò un grande progresso » nella sua preparazione (πολύ γε ἐπέδωκε) raggiungendo un alto

[79] Le ultime linee del passo risentono di accentuate immagini metaforiche proprie dello stile sofistico, comuni solo in parte ad altri scrittori anch'essi tardi e impegnati nello stesso movimento letterario: così l'uso figurato di βάπτω, di cui non trovo altro esempio in altro autore né nelle *VS*; ἀφροδίτη, « la seduzione, l'attrattiva » dello stile e λευκότης, la sua « lucentezza »: il primo sostantivo, piuttosto comune nelle *VS* (cfr. II 1, 3, p. 3, 1-2, ove Plutarco è detto « il fascino di tutta quanta la filosofia »), riferito per lo più all'incanto della parola di un oratore o di un maestro (cfr. VI 5, 4 p. 26, 5-6 = VII 1, 3, p. 41, 7; X 7, 10 p. 78, 18; XXIII 3, 1, p. 94, 11-12) trova confronto in Luciano, *Lo Scita o l'ospite pubblico*, 11 (p. 390, 17 III), τοσαύτην ἀφροδίτην ἐπὶ τῇ γλώσσῃ ὁ νεανίσκος ἔχει, e in Dionigi di Alicarnasso, *La composizione stilistica*, VI 3, 3 (p. 63, 21) πολλὴν τὴν ἀφροδίτην τῷ λόγῳ περιέθηκαν. Il secondo sostantivo, λευκότης, dello stile lucido, non mi risulta usato, in questo senso, altrove: in Platone, *Teeteto* 156d 4, ad es., esso ha la valenza sua propria di « bianchezza » (cfr. LSJ s.v.). Per l'aggettivo neutro sostantivato, τὸ καθαρόν, cfr. *supra*, p. 229 e nota 61.

[80] È molto probabile che si tratti dello stesso Anatolio cui Porfirio indirizza la premessa delle *Questioni omeriche*, ricordando le comuni συνουσίαι in cui, verisimilmente alla scuola di Longino ad Atene, si era discusso di problemi esegetici dei poemi di Omero: un « ammiratore » del poeta epico, il quale sollecita l'amico e condiscepolo a « mettere per iscritto quel che fu detto e a non lasciarlo cadere dalla memoria e cancellare dall'oblio » (p. 1, 9-24; trad. Sodano, *Questioni* 9): cfr. Riess 2073; Dillon 9; Goulet, *Anatolius*, 179-180; Beutler 299; Bidez 31-32. Né c'è serio motivo di dubitare che possa identificarsi con lui il dedicatario della lettera di Giamblico *Sulla giustizia*, di cui Stobeo III 35-36 (p. 358, 3-17 III) cita due estratti. Contestabile invece la sua identificazione con l'autore di un trattato di aritmologia pitagorica intitolato *Sulla decade e sui numeri all'interno di essa*, spesso citato da Giamblico nella *Teologia aritmetica* in dieci libri, di cui parla Eusebio, *Storia ecclesiastica*, VII 32, 20 (p. 227 II), su cui vd. de Falco 51-60. Ancora più contestabile l'identità con Anatolio, il vescovo di Laodicea: negata da Wolff 17-19, da Zeller III 2, 736, nota 1, e da Hultsch 2074, essa è sostenuta da Praechter 213 e Martano 2, 2, ma soprattutto da Dillon 8-9, il quale ne registrerebbe la presenza a Cesarea nel 270, dove avrebbe avuto scolaro Giamblico (vd. però Goulet, *Anatolios*, 181-183) e da Grant 185, il quale suggerisce, tra l'altro, che Anatolio costituì un fondo di opere porfiriane nella biblioteca di Cesarea.

grado di preparazione filosofica, perfezionata alla scuola di Porfirio, del quale il discepolo eguagliò l'eccellenza. E neppure dovrebbe esserci motivo di negare fiducia all'affermazione di Eunapio: oltre tutto – a parte cioè la complessiva credibilità del βίος, la discreta utilizzazione delle fonti, la sicurezza di una tradizione filosofica, nella quale si era concretamente inserito e di cui era convinto di essere l'erede spirituale, nella nuova realtà in cui si andava affermando una visione diversa della vita e della cultura –, ne confermano l'attendibilità le notizie della Suda, che al limite – ove mai, cioè, dipendesse dalla sua biografia – potrebbe essere autorevole testimone di un'interpretazione del suo pensiero: nell'articolo Πορφύριος (π 2098, p. 178, 16 IV) essa riporta διδάσκαλος... Ἰαμβλίχου e, corrispondentemente, sotto la voce Ἰάμβλιχος (ι 27, p. 603, 22-23 II), μαθητὴς Πορφυρίου τοῦ φιλοσόφου [81]. Del resto, a Giamblico Porfirio dedicò il trattato in quattro libri *Sul conosci te stesso*, ripetendo una consuetudine rispettata già per altri suoi scolari: Crisaorio, Gauro, Nemertio [82].

Questa la biografia di Porfirio scritta da Eunapio: una biografia nel suo complesso più che attendibile, tale certamente da non giustificare la critica negativa, talvolta aspra ed ironica, che da Boissonade-Wyttenbach ha prevalso in gran parte della letteratura e che ritorna largamente negli studi recenti di Goulet. Una lacuna tuttavia dev'essere sottolineata, notevole senza dubbio: il cristianesimo e l'anticristianesimo di Porfirio.

Eunapio era profondamente pagano: iniziato giovanissimo ai misteri di Eleusi da quello stesso ierofante che iniziò l'imperatore Giuliano (*VS* VII 3,1, p. 45, 6-10), egli attinge, per signifi-

[81] Cfr. Penella 39,1; Cameron 375,2; Dillon 10, il quale suggerisce l'ipotesi che Giamblico abbia potuto studiare con Porfirio a Roma dopo il 280 al ritorno dalla Sicilia (se non addirittura in Sicilia, a Lilibeo, durante il soggiorno di Porfirio nell'isola); questa probabilità anche in Wolff 17-9 e Zeller III 2,736 e note 2-3; vd. ancora Bidez 104-105. Perplessità su Giamblico scolaro di Porfirio esprimono Lloyd 295; Smith, *Place* XVII e nota 18; Kroll 645; Marrou 133,1. Non decisivo deve tuttavia rimanere Stobeo I 36 (p. 375, 24-25 I), una citazione letterale del trattato *Sull'anima* di Giamblico, in cui questi dice di se stesso: ὡς δ' ἐγώ τινων ἀκήκοα Πλατωνικῶν, οἷον Πορφυρίου καὶ ἄλλων πολλῶν ché ἀκούω con il genitivo nel greco tardo non sempre vale « sentire di persona » qualcuno o qualcosa (gli esempi in Dillon 10, nota 4).

[82] Cfr. i trattati nro 34, 38, 39, 43, p. 69* Bidez (cfr. Beutler 3bc, col. 289-293) e, per i discepoli di Porfirio, Bidez 104-105.

care la divinità suprema, al vocabolario teistico proprio dell'ellenismo, la πρόνοια (*VS* VI 4,1, p. 23, 15-16), la φύσις divina, la quale esercita la sua influenza sulla storia e sugli individui (*VS* VII 3,12, p. 47, 9-10); vede in Costantino un cristiano fanatico, distruttore dei santuari pagani più famosi, osannato da un seguito incosciente ed ebbro, al quale sacrifica la vita del neoplatonico Sopatro, un assassinio punito con la morte (*VS* VI 15, p. 18, 6-8; 2,8, p. 20, 3-9; 2, 9-12, p. 20, 13-24; 3,8, p. 22, 13-15 = *Storia universale* fr. 9,2, p. 14); odia i monaci cristiani e incolpa della distruzione del Serapeo di Alessandria il vescovo Teofilo, un nuovo Eurimedonte: una distruzione ingiustificata, cui seguì il saccheggio e la ruberia sacrilega, un atto di esecranda ἀσέβεια: e i monaci, questi « mantelli neri », cui la tonaca consente di seminare il terrore e di comportarsi pubblicamente in maniera indegna, divenuti signori del tempio, vi commettono innumerevoli ed indicibili crimini, « uomini solo apparentemente », perché la loro è una vita di maiali (*VS* VI 11, 1-7, p. 38, 10-39, 20); è convinto, infine, che il nuovo culto cristiano ha sostituito ai veri dèi schiavi giustiziati legalmente, le cui ferite, raffigurate nelle immagini, stanno ad indicare soltanto i segni del supplizio meritato per i loro latrocinii (*VS* VI 11, 8-10, p. 39, 21-40, 6).

Eppure, quest'accanito ed impietoso persecutore del Cristianesimo non dice, nella biografia, una sola parola del trattato Κατὰ Χριστιανῶν di Porfirio, che pure la Suda mette in particolare rilievo. E questo silenzio è tanto più sorprendente in quanto egli visse per gran parte il furore con cui le autorità imperiali ed eminenti scrittori cristiani perseguitarono quell'opera. Già Costantino, una diecina di anni dopo l'editto di Milano, intorno al 324, l'aveva proscritta, e l'avversione dello Stato ebbe una sanzione definitiva nel 448, quando gli imperatori Valentiniano III e Teodosio II condannarono al rogo tutto ciò che Porfirio aveva scritto « contro il santo culto dei Cristiani »[83]. E intanto al tem-

[83] A noi non è giunto il testo dell'editto di Costantino, ma Socrate (*Storia ecclesiastica*, I 9, 31, 25-32, 9 p. 69-70) e Gelasio II 36, 1 (p. 128, 4-19) hanno ambedue trascritto una lettera indirizzata ἐπισκόποις καὶ λαοῖς dopo il concilio ecumenico di Nicea del 325, in cui l'imperatore fa allusione ad esso: Porfirio vi è definito ὁ τῆς θεοσεβείας ἐχθρός e perciò « ha trovato la giusta mercede... l'annientamento dei suoi scritti empi »: cfr.

po di Eunapio dovevano circolare le confutazioni dei polemisti cristiani: a quella di Metodio di Olimpo, scritta probabilmente quando ancora viveva Porfirio, si era infatti andato aggiungendo l'*Adversus Porphyrium* di Eusebio di Cesarea, e un trattato in trenta libri di Apollinare di Laodicea: mentre Girolamo rovesciava contro Porfirio, per le sue ricostruzioni negative dell'*Antico* e del *Nuovo Testamento* e per la critica alla vita delle comunità cristiane e alle istituzioni della Chiesa, gli epiteti più clamorosi e ingiuriosi: sicofante ed empio, blasfemo e scellerato, calunniatore e cane latrante [84].

C'è di più. Eunapio dovette anche vivere l'accusa di apostasia dal Cristianesimo portata avanti contro Porfirio nei circoli cristiani. Un'eco in Socrate, il quale scrive (*Storia ecclesiastica*, III 23, 203, 25-32, p. 454 I): « Porfirio, bastonato da alcuni Cristiani a Cesarea di Palestina e non riuscendo a contenere la collera, apostatizzò per la melancolia dal Cristianesimo; e per odio contro coloro che l'avevano colpito andò a finire che scrisse un'opera blasfema contro i Cristiani, sicché lo confutò Eusebio di Panfilo, demolendo le sue asserzioni ». Si menziona l'apostasia anche in un passo della *Teosofia di Tübingen* con l'aggiunta di qualche particolare e, soprattutto, della fonte dell'episodio, anche se piuttosto vaga, ὡς ἱστόρησαν ἅγιοι, « come hanno raccontato i (nostri) santi nelle loro storie », molto probabilmente lo stesso Eusebio, il quale potette a Cesarea sentire negli ambienti cristiani il racconto dell'incidente [85].

Labriolle 242-243 e nota 2 di p. 242, Rinaldi, *Biblia*, 73 e nota 154, in cui sono riferite altre testimonianze del documento epistolare; un'accurata lettura di esso con traduzione inglese e confronti con altre fonti in Coleman-Norton 182-184). Per il decreto di Valentiniano III e Teodosio II, cfr. *Codice Giustinianeo*, I 1,3 (p. 5): i libri di Porfirio, in qualunque luogo siano trovati, devono essere dati alle fiamme (πυρὶ παραδίδοσθαι), perché non giungano « alle orecchie degli uomini ».

[84] Gli scritti di Metodio, Eusebio e Apollinare sono perduti. Di essi informa Girolamo, *Ep.* 70,3, p. 211,17-25 III: « Hanno scritto contro di noi Celso e Porfirio: al primo Origene, al secondo Metodio, Eusebio e Apollinare hanno risposto con molta energia. Di essi, Origene ha scritto sette libri, Metodio si prolunga fino a diecimila linee, Eusebio e Apollinare composero venticinque e trenta volumi. Leggili e ci troverai affatto inesperti al loro confronto »; cfr. anche *Epistola* 49,13, p. 134,20-5 II. I frammenti dell'opera di Apollinare sono raccolti in Lietzmann 265-267. Per il cumulo degli epiteti geronimiani contro Porfirio, cfr. Rinaldi, *Biblia* 71 e nota 134 con la bibliografia.

[85] Per il passo della *Teosofia*, cfr. *supra*, p. 39 e nota 64; 234,68. L'episodio di Cesarea e la successiva apostasia si rilegge in tre storici bizantini, il cui testo ripete sostan-

Questo il cristianesimo chiacchierato e l'anticristianesimo largamente criticato e osteggiato di Porfirio. Perché, allora, il silenzio di Eunapio? Nel cristianesimo egli poteva anche non credere e quindi non tenerne conto: perché difficilmente Eusebio, pur narrando l'episodio di Cesarea, avrà parlato di Porfirio apostata: egli conosceva molto bene le opere di Porfirio, le cita con una frequenza seconda soltanto a quella di Platone, e nella sua polemica avrebbe trovato conveniente accusare l'avversario di apostasia. Questa, invece, avrà potuto giungere a Socrate e all'anonimo della *Teosofia* per altra via: da chi, ad esempio, ricollegava con l'incidente di Cesarea la notizia, trasmessa ancora da Eusebio, di un incontro di Porfirio con Origene e soprattutto l'approfondita e ampia documentazione vetero e neotestamentaria che il Neoplatonico dimostra nel trattato scritto in quindici libri contro i Cristiani [86].

zialmente quello di Socrate: Teofane Confessore (Krumbacher 342-347 I), *Cronografia*, PG 108 col. 164c-165a (« Porfirio, il quale infuriò contro di noi, era di stirpe Tirio e l'infelice fu dapprima cristiano, ma bastonato da Cristiani a Cesarea della Palestina, per la collera passò all'idolatria e allora quel cane osò scrivere contro la verità »); Giorgio Hamartolo (Krumbacher 352-358 I), *Breve Cronaca*, PG 110 col. 664c (« Esistendo a quel tempo [sotto l'imperatore Giuliano (*sic!*)] anche Porfirio di Tiro infuriò molto contro la nostra fede: infatti, divenuto cristiano e bastonato da qualche Cristiano in Palestina, irritato tornò di nuovo all'idolatria, il miserabile, e discettò contro la nostra fede »); Niceforo Callisto Xantopulo (inizio XIV sec.: Krumbacher 291-293 I), *Storia della Chiesa*, PG 146 col. 561a (« Sembra che anche egli [Giuliano imperatore] subì lo stesso incidente del padre e maestro [*sic!*] Porfirio: questi, infatti, avendo subito batoste da parte di alcuni Cristiani a Cesarea, non sopportando l'oltraggio, poiché soffriva di melancolia, rinnega il Cristianesimo e per odio contro quelli che l'avevano bastonato, si precipitò a diffamare Cristo e le Scritture dei Cristiani: come dice Eusebio di Panfilo, annientando nel modo migliore i suoi scritti contro di noi »). I tre storici fanno capo probabilmente a Socrate, più da vicino e fedelmente Teofane, mentre sia Giorgio Hamartolo che Niceforo Callisto ne fraintendono in parte il testo: il primo scrivendo che Porfirio visse al tempo di Giuliano, il secondo che Porfirio fu « padre e maestro » dell'imperatore, laddove Socrate introduce l'episodio di Cesarea osservando semplicemente: « Giuliano, a quanto sembra, ha subito la stessa sorte di Porfirio (νῦν δέ, ὡς ἔοικε, τὰ αὐτὰ Πορφυρίῳ πέπονθεν) ». Inoltre, Niceforo indurrebbe a credere che Eusebio abbia nella sua opera accusato Porfirio di apostasia, cosa che Socrate non dice, limitandosi alla confutazione del Κατὰ Χριστιανῶν (nel suo testo ὡς è consecutivo ed è forse all'origine del fraintendimento di Niceforo), e che difficilmente può essere vera (vd. il sèguito nel testo). Per Eusebio fonte dell'episodio di Cesarea, cfr. De Labriolle 232 e Goulet, *Variations*, 455.

[86] Del resto, nessun'altra testimonianza noi possediamo del cristianesimo di Porfirio: Agostino, il quale, come Eusebio, conosce molto bene la sua opera e si lascia a volte andare a sentimenti di vera ammirazione per lui (vd. *supra*, p. 232 e nota 66), in nessun passo lo dice apostata: egli scrive semplicemente in *Città di Dio*, X 28 (p. 446, 8-13 I) in una vivace apostrofe: « Tu dunque metti gli uomini in un errore certissimo e non ti vergogni di un male così grave, mentre ti proclami amante della virtù e della saggezza: se veramente le avessi amate, tu avresti conosciuto il Cristo "virtù di Dio e saggezza di Dio" [*1 Corinzi*

Ma l'anticristianesimo? Esso era così noto negli ambienti colti che difficilmente Eunapio non potette averne notizia. Ora, a me pare che questa sua omissione sia stata intenzionale. Eunapio era un neoplatonico della seconda generazione, quella cioè della scuola di Giamblico, fortemente ancorato alla teurgia e taumaturgia, e al tempo stesso un entusiasta ammiratore della politica dell'imperatore Giuliano, il quale aveva restaurato il culto degli dèi pagani: due convinzioni che si completavano a vicenda nel suo estremismo anticristiano. E perciò poteva non condividere il tiepido credo teurgico e il conciliante anticristianesimo di Porfirio, allineandosi così agli altri Neoplatonici del suo tempo: ché Porfirio aveva sì combattuto i Cristiani, ma aveva anche prospettato la possibilità di una convivenza del Cristianesimo al fianco delle altre religioni dell'impero e aveva manifestato il suo profondo rispetto per la figura del Cristo, saggio fra gli uomini, che solo la stoltezza degli Apostoli aveva innalzato agli onori degli altari [87]. Meglio, allora, tacere su un problema così spinoso anche per Eunapio stesso.

1,24] e, gonfio dell'ampollosità di una scienza vana, non avresti indietreggiato davanti alla sua umiltà così salutare (*nec ab eius saluberrima humilitate... resiluisses*) », ove « resiluisses » non implica necessariamente l'abbandono di un credo dapprima condiviso: esso può significare anche un'antipatia irriducibile nei riguardi di certe forme della mentalità cristiana (Labriolle 233: vd. anche Bardy 89, p. 633 e cfr. Bidez 7,2). Né può affatto significare un'apostasia il passo di uno scoliasta allo scritto di Luciano *Sulla morte di Peregrino* (p. 216, 12-13), οἱ... πρὸς τὴν ἀρχαίαν ἀποκλίναντες δεισιδαιμονίαν ὡς οἷα Πορφύριος ὁ Φοῖνιξ, in cui ἀποκλίνω non necessariamente vale « deviare » e δεισιδαιμονία può avere anche il significato negativo di « superstizione ». Per l'incontro di Porfirio con Origene, cfr. Eusebio, *Storia ecclesiastica*, IV 19,5 (p. 114), il quale riporta un passo del III libro dell'*Adversus Christianos* ( = fr. 39, pp. 64-66), in cui Porfirio scrive ᾧ [i.e. Ὠριγένει] κἀγὼ κομιδῇ νέος ὢν ἐντετύχηκα: un incontro, forse a Cesarea o a Tiro, avvenuto quando Porfirio era « giovanissimo » e Origene molto in là negli anni (cfr. Goulet, *Ammonius*, 482 e nota 31,489, ove si precisa il valore di ἐντετύχηκα). Per tutta la questione, cfr. la bibliografia in Rinaldi, *Antico Testamento*, 99,11: aggiungerei Ullmann 379-382 e Pötscher 61.

[87] Su questa tematica, vd. *supra*, pp. 5 sgg.

# EUNAPIO VITA DI PORFIRIO

*Testo e traduzione*

IV 1 ⟨ΠΟΡΦΥΡΙΟΣ⟩. Πορφυρίῳ Τύρος μὲν ἦν πατρίς, ἡ πρώτη
10 τῶν ἀρχαίων Φοινίκων πόλις, καὶ πατέρες δὲ οὐκ ἄσημοι.
2 τυχὼν δὲ τῆς προσηκούσης παιδείας, ἀνά τε ἔδραμε τοσοῦ-
τον καὶ ἐπέδωκεν, ὡς — Λογγίνου μὲν ἦν ἀκροατής — καὶ
3 ἐκόσμει τὸν διδάσκαλον ἐντὸς ὀλίγου χρόνου. Λογγῖνος δὲ
κατὰ τὸν χρόνον ἐκεῖνον βιβλιοθήκη τις ἦν ἔμψυχος καὶ
15 περιπατοῦν μουσεῖον, καὶ κρίνειν γε τοὺς παλαιοὺς ἐπε-
τέτακτο, καθάπερ πρὸ ἐκείνου πολλοί τινες ἕτεροι, καὶ ὁ
4 ἐκ Καρίας Διονύσιος πάντων ἀριδηλότερος. Μάλχος δὲ κατὰ
τὴν Σύρων πόλιν ὁ Πορφύριος ἐκαλεῖτο τὰ πρῶτα (τοῦτο
δὲ δύναται βασιλέα λέγειν)· Πορφύριον δὲ αὐτὸν ὠνόμασε
20 Λογγῖνος, ἐς τὸ βασιλικὸν τῆς ἐσθῆτος παράσημον τὴν
προσηγορίαν ἀποτρέψας. παρ᾽ ἐκείνῳ δὴ τὴν ἄκραν ἐπαι-
δεύετο παιδείαν, γραμματικῆς τε εἰς ἄκρον ἁπάσης, ὥσπερ
ἐκεῖνος, ἀφικόμενος καὶ ῥητορικῆς· πλὴν ὅσον οὐκ ἐπ᾽ ἐκείνην
5 ἔνευσε, φιλοσοφίας γε πᾶν εἶδος ἐκματτόμενος. ἦν γὰρ ὁ
25 Λογγῖνος μακρῷ τῶν τότε ἀνδρῶν τὰ πάντα ἄριστος, καὶ
τῶν βιβλίων τε αὐτοῦ πολὺ πλῆθος φέρεται, καὶ τὸ φερό-
μενον θαυμάζεται. καὶ εἴ τις κατέγνω τινὸς τῶν παλαιῶν,
οὐ τὸ δοξασθὲν ἐκράτει πρότερον ἀλλ᾽ ἡ Λογγίνου πάντως
6 ἐκράτει κρίσις. οὕτω δὲ ἀχθεὶς τὴν πρώτην παιδείαν καὶ
ὑπὸ πάντων ἀποβλεπόμενος, τὴν μεγίστην Ῥώμην ἰδεῖν ἐπι-
θυμήσας, ἵνα κατάσχῃ διὰ σοφίας τὴν πόλιν, ἐπειδὴ τάχιστα
5 εἰς αὐτὴν ἀφίκετο καὶ τῷ μεγίστῳ Πλωτίνῳ συνῆλθεν εἰς
ὁμιλίαν, πάντων ἐπελάθετο τῶν ἄλλων, καὶ προσέθετο
7 φέρων ἑαυτὸν ἐκείνῳ. ἀκορέστως δὲ τῆς παιδείας ἐμφορού-
μενος καὶ τῶν πηγαίων ἐκείνων καὶ τεθειασμένων λόγων,
χρόνον μέν τινα εἰς τὴν ἀκρόασιν ἤρκεσεν, ὡς αὐτός φησιν,
10 εἶτα ὑπὸ τοῦ μεγέθους τῶν λόγων νικώμενος, τό τε σῶμα
καὶ τὸ ἄνθρωπος εἶναι ἐμίσησεν, καὶ διαπλεύσας εἰς Σικελίαν
τὸν πορθμὸν τὴν Χάρυβδιν, ᾗπερ Ὀδυσσεὺς ἀναπλεῦσαι
λέγεται, πόλιν μὲν οὔτε ἰδεῖν ὑπέμεινεν, οὔτε ἀνθρώπων ἀκοῦ-
σαι φωνῆς (οὕτω τὸ λυπούμενον αὐτῶν καὶ ἡδόμενον ἀπέ-
15 θετο), συντείνας δὲ ἐπὶ Λιλύβαιον ἑαυτὸν (τὸ δέ ἐστι τῶν
τριῶν ἀκρωτηρίων τῆς Σικελίας τὸ πρὸς Λιβύην ἀνατεῖνον
καὶ ὁρῶν), ἔκειτο καταστένων καὶ ἀποχαρτερῶν, τροφὴν

⟨Porfirio⟩. A Porfirio fu patria Tiro [1], la prima città degli antichi Fenici, e non oscuri antenati. Ricevuta l'educazione conveniente, non solo venne tanto su, ma progredì a tal punto che – era discepolo di Longino [2] – entro poco tempo illustrò anche il maestro. In quel tempo, Longino era press'a poco una biblioteca vivente e un museo ambulante, e gli era stato comandato proprio d'interpretare gli antichi, come prima di lui molti altri, e Dionisio di Caria [3], di tutti il più famoso. Dapprima Porfirio si chiamava, conforme alla città dei Siri, Malcho (e questo nome equivale dire re), ma Longino gli diede il nome di Porfirio, volgendo l'appellativo nell'emblema regale della veste [4]. Presso di lui appunto fu educato nell'educazione più elevata, sia giungendo, come lui, al sommo di tutta quanta la grammatica e la retorica [5] (tranne che non si rivolse ad essa), sia ricevendo l'impronta di ogni specie di filosofia [6]. Longino, infatti, fu di gran lunga eccellentissimo in tutte le discipline fra gli uomini di allora, e dei libri suoi non solo è in circolazione un gran numero, ma quel che circola è anche tenuto in gran conto. E se qualcuno condannò uno degli antichi, l'opinione espressa prima non ebbe credito, a meno che il giudizio di Longino non la rigettò interamente [7]. Così fornito di un'educazione di prim'ordine e tenuto da tutti in considerazione, preso dal desiderio di vedere la grandissima Roma, perché avesse in potere la città con il suo sapere, appena che vi giunse e venne in relazione con il grandissimo Plotino, dimenticò tutte le altre cose e si strinse subito a lui. Empiendosi senza tregua né misura del suo insegnamento e di quelle parole limpide come acqua sorgiva e divinamente ispirate [8], per qualche tempo resistette ad ascoltarne le lezioni, come egli stesso dice [9], poi, vinto dall'elevatezza dei discorsi, odiò sia il corpo sia l'essere uomo, e facendo vela alla volta della Sicilia attraverso lo stretto di Cariddi – per dove si dice sia risalito navigando Odisseo – non sopportò né di vedere una città né di sentire voce di uomini (in questo modo evitò ogni loro sentimento di afflizione e di gioia), ma, dirigendosi a Lilibeo (dei tre promontori della Sicilia questo è quello che si stende e guarda verso la Libia), vi giacque, gemendo e lasciandosi morir di fame, per-

8 τε οὐ προσιέμενος, καὶ ἀνθρώπων ἀλεείνων πάτον. οὐδ' ἀ-
λαοσκοπιὴν ὁ μέγας εἶχε Πλωτῖνος ἐπὶ τούτοις, ἀλλὰ κατὰ
20 πόδας ἑπόμενος ⟨καὶ ἀνιχνεύων⟩ ἢ τὸν πεφευγότα νεανί-
σκον ἀναζητῶν, ἐπιτυγχάνει κειμένῳ, καὶ λόγων τε πρὸς
αὐτὸν εὐπόρησεν τὴν ψυχὴν ἀνακαλουμένων ἄρτι διΐπτασθαι
τοῦ σώματος μέλλουσαν, καὶ τὸ σῶμα ἔρρωσεν ἐς κατοχὴν
9 τῆς ψυχῆς. καὶ ὁ μὲν ἔμπνους τε ἦν καὶ διανίστατο, ὁ δὲ
5 τοὺς ῥηθέντας λόγους εἰς βιβλίον κατέθετο τῶν γεγραμ-
μένων. τῶν δὲ φιλοσόφων τὰ ἀπόρρητα καλυπτόντων ἀσα-
φείᾳ, καθάπερ τῶν ποιητῶν τοῖς μύθοις, ὁ Πορφύριος τὸ
φάρμακον τῆς σαφηνείας ἐπαινέσας καὶ διὰ πείρας γευσάμε-
10 νος, ὑπόμνημα γράψας εἰς φῶς ἤγαγεν. αὐτὸς μὲν οὖν ἐπὶ
10 τὴν Ῥώμην ἐπανῆλθε, καὶ τῆς περὶ λόγους εἴχετο σπουδῆς
ὥστε παρῄει καὶ εἰς τὸ δημόσιον κατ' ἐπίδειξιν· τὸ δὲ
Πορφυρίου κλέος εἰς Πλωτῖνον πᾶσα μὲν ἀγορά, πᾶσα δὲ
πληθὺς ἀνέφερεν. ὁ μὲν γὰρ Πλωτῖνος τῷ τε τῆς ψυχῆς
οὐρανίῳ καὶ τῷ λοξῷ καὶ αἰνιγματώδει τῶν λόγων βαρὺς
11 15 ἐδόκει καὶ δυσήκοος· ὁ δὲ Πορφύριος, ὥσπερ Ἑρμαϊκή τις
σειρὰ καὶ πρὸς ἀνθρώπους ἐπινεύουσα, διὰ ποικίλης παι-
δείας πάντα εἰς τὸ εὔγνωστον καὶ καθαρὸν ἐξήγγελλεν.
αὐτὸς μὲν οὖν φησι (νέος δὲ ὢν ἴσως ταῦτα ἔγραφεν, ὡς
12 ἔοικεν), ἐπιτυχεῖν χρηστηρίῳ μηδενὶ τῶν δημοσίων· ἐν δὲ
20 αὐτῷ τῷ βιβλίῳ καταγράφει, καὶ μετὰ ταῦτα ἄλλα πρα-
γματεύεται πολλά, ὅπως χρὴ τούτων ποιεῖσθαι τὴν ἐπιμέ-
λειαν. φησὶ δὲ καὶ δαιμόνιόν τινα φύσιν ἀπὸ λουτροῦ τινος
διῶξαι καὶ ἐκβαλεῖν· Καυσάθαν τοῦτον ἔλεγον οἱ ἐπιχώριοι.
IV 2 Συμφοιτηταὶ μὲν οὖν, ὡς αὐτὸς ἀναγράφει, κράτιστοί
5 τινες ὑπῆρχον, Ὠριγένης τε καὶ Ἀμέριος καὶ Ἀκυλῖνος, καὶ
συγγράμματά γε αὐτῶν περισώζεται, λόγος δὲ αὐτῶν οὐδὲ
εἷς· πολὺ γὰρ τὸ ἀκύθηρον, εἰ καὶ τὰ δόγματα ἔχει καλῶς,
2 καὶ ἐπιτρέχει τοῖς λόγοις. ἀλλ' ὅ γε Πορφύριος ἐπαινεῖ τοὺς
ἄνδρας τῆς δεινότητος, πᾶσαν μὲν αὐτὸς ἀνατρέχων χά-
10 ριν, μόνος δὲ ἀναδεικνὺς καὶ ἀνακηρύττων τὸν διδάσκαλον,
οὐδὲν δὲ παιδείας εἶδος παραλελοιπώς. ἔστι γοῦν ἀπορῆσαι
καθ' ἑαυτὸν καὶ θαυμάσαι, τί πλεῖόν ἐστι τῶν ἐσπουδασμέ-
νων· πότερον τὰ εἰς ὕλην ῥητορικὴν τείνοντα, ἢ τὰ εἰς γραμ-

ché non soltanto non prendeva cibo ma « fuggiva » anche « orma di uomini »[10]. « Non faceva guardia da cieco » su questi fatti il grande Plotino, ma, tenendogli dietro di corsa ⟨e rintracciandolo⟩[11] o ricercando il giovane che già era fuggito, lo trova inerte, e non solo ebbe abbondanza di parole che richiamarono alla vita la sua anima che stava or ora per fuggir via dal corpo, ma corroborò anche il suo corpo perché trattenesse l'anima. E Porfirio tornò a vivere e si levò su, Plotino, a sua volta, registrò in uno dei libri scritti da lui le parole dette. E mentre i filosofi nascondono le loro arcane dottrine con mancanza di chiarezza, come i poeti con i miti, Porfirio, approvato il farmaco della chiarezza e assaggiatolo per esperienza, scrisse un commentario e lo diede alla luce[12]. Ritornò dunque a Roma e s'impegnò con ardore nelle discussioni, sicché si presentava anche in pubblico in conferenze: e ogni assemblea, ogni folla faceva risalire a Plotino la fama di Porfirio. Infatti, Plotino, per la celestialità dell'anima e per l'obliquità ed enigmaticità delle parole, appariva difficile e spiacevole a sentirsi: Porfirio, invece, come una catena di Ermes che pendeva verso i mortali[13], per via di una cultura varia, esprimeva tutto con chiarezza e limpidità. Perciò, egli stesso dice (e forse scriveva questo quand'era giovane, come sembra[14]) di non essersi imbattuto in nessuno degli oracoli comuni: e nello stesso libro annota – e dopo di ciò lo scrisse molte altre volte – che bisogna prendersi cura di questi[15]. Dice anche che perseguì e cacciò via da un bagno una figura demoniaca: gli indigeni la chiamavano Causatha[16].

Come egli stesso registra, furono, dunque, suoi condiscepoli lì alcuni uomini eccellenti: Origene, Amerio, Aquilino: e di essi sono pure conservati trattati, nessuna però la considerazione di essi: ché, sebbene le loro dottrine vadano bene, grande è la mancanza di attrattiva, ed essa investe le espressioni. Ma pure Porfirio elogia quegli uomini per la loro abilità dialettica[17], sebbene egli ripercorra ogni grazia[18], e solo lui faccia conoscere pubblicamente e pubblicamente proclami il maestro[19], nessuna specie di disciplina avendo trascurato. Certo è che c'è da essere in se stessi perplessi e chiedersi con ammirazione quale delle discipline coltivate sia più importante: se quelle che riguardano la

ματικὴν ἀκρίβειαν φέροντα, ἢ ὅσα τῶν ἀριθμῶν ἤρτηται, ἢ
15 ὅσα νεύει πρὸς γεωμετρίαν, ἢ ὅσα πρὸς μουσικὴν ῥέπει.
3 τὰ δὲ εἰς φιλοσοφίαν, οὐδὲ τὰ περὶ λόγους καταληπτόν,
οὔτε τὸ ἠθικὸν ἐφικτὸν λόγῳ· τὸ δὲ φυσικὸν καὶ... θεουργὸν
τελεταῖς ἀφείσθω καὶ μυστηρίοις· οὕτω παντομιγές τι πρὸς
4 ἅπασαν ἀρετὴν ὁ ἀνὴρ αὐτὸς χρῆμά τι γέγονεν. καὶ τὸ
20 κάλλος αὐτοῦ τῶν λόγων ἄν τις μᾶλλον ἢ τὰ δόγματα <θαυμάσειε,
5 παλιν δ'αὖ τὰ δόγματα> πλέον εἰς αὐτὰ ἀπιδὼν ἢ τὴν δύναμιν
τοῦ λόγου. γάμοις τε ὁμιλήσας φαίνεται, καὶ πρὸς Μάρκελλάν γε
αὐτοῦ γυναῖκα γενομένην βιβλίον φέρεται, ἥν φησιν ἀγαγέσθαι καὶ
ταῦτα οὖσαν πέντε μητέρα τέκνων, οὐχ ἵνα παῖδας ἐξ αὐτῆς ποιή-
5 σηται, ἀλλ' ἵνα οἱ γεγονότες παιδείας τύχωσιν· ἐκ φίλου
6 γὰρ ἦν αὐτοῦ τῇ γυναικὶ τὰ τέκνα προϋπάρξαντα. φαίνεται
δὲ ἀφικόμενος εἰς γῆρας βαθύ· πολλὰς γοῦν τοῖς ἤδη προ-
πεπραγματευμένοις βιβλίοις θεωρίας ἐναντίας κατέλιπεν,
περὶ ὧν οὐκ ἔστιν ἕτερόν τι δοξάζειν, ἢ ὅτι προϊὼν ἕτερα
10 ἐδόξασεν. ἐν Ῥώμῃ δὲ λέγεται †μεταλαχεῖν† τὸν βίον.

IV 3 Κατὰ τούτους ἦσαν τοὺς χρόνους καὶ τῶν ῥητορικῶν
οἱ ἐπ' Ἀθήνησι προεστῶτες Παῦλός τε καὶ Ἀνδρόμαχος ἐκ
Συρίας. τούς τε χρόνους ἐς Γαλλίηνόν τε καὶ Κλαύδιον ἀκμάζειν
συνέβαινεν, Τάκιτόν τε καὶ Αὐρηλιανὸν καὶ Πρόβον, καθ' οὓς
15 ἦν καὶ Δέξιππος ὁ τὴν χρονικὴν ἱστορίαν συγγράψας,
ἀνὴρ ἁπάσης παιδείας τε καὶ δυνάμεως λογικῆς ἀνάπλεως.

materia del retore o quelle che mirano all'esattezza del grammatico o quante sono connesse con i numeri o quante sono rivolte alla geometria o quante tendono alla musica. Quanto alle discipline che concernono la filosofia, non è neppure possibile cogliere quelle che trattano dei principî razionali, né è possibile arrivare a descrivere la parte etica né ⟨è possibile trascurare (?)⟩ quella fisica ⟨e teologica⟩; la teurgica sia lasciata ai riti sacri e ai misteri[20]; in questo modo, proprio quell'uomo è stato un essere che ha, per dir così, unito in sé tutte le discipline, sì da giungere ad ogni preminenza. E si potrebbe ⟨ammirare⟩ la bellezza delle sue espressioni più delle sue dottrine filosofiche ⟨e per contro si potrebbero ammirare le sue dottrine filosofiche⟩ se si mirasse ad esse più che alla forza della parola[21]. A quanto pare, convenne ad una unione coniugale e circola pure un libro a Marcella, divenuta sua moglie, che egli dice avere sposata sebbene fosse madre di cinque bambini, non perché procreasse figli da lei ma perché quelli già a lei nati avessero un'educazione: i bambini infatti erano alla donna preesistenti da parte di un amico suo[22]. A quanto pare, giunse ad una vecchiaia avanzata: certo è che lasciò molte speculazioni contrastanti con i libri già prima pubblicati, delle quali non è possibile congetturare altro se non che andando avanti nell'età concepì opinioni diverse. Si dice morisse[23] a Roma[24].

In questi tempi coloro i quali tenevano in Atene il primato nell'arte oratoria erano sia Paolo sia Andromaco di Siria. Per quanto riguarda la sua età, a Porfirio accadde di raggiungere la piena maturità fino a Gallieno e Claudio, Tacito, Aureliano e Probo, sotto i quali visse anche Dessippo, il quale compose la cronistoria, un uomo ricco di ogni specie di cultura e di vigore della parola[25].

## NOTE ALLA TRADUZIONE

[1] Vd. *supra*, p. 201 e nota 5.

[2] Vd. *supra*, p. 202 e note 6, 7.

[3] Dionisio di Alicarnasso, nella Caria, retore e storico, del I sec. a.C.

[4] Vd. *supra*, pp. 205-6 e note 12, 13.

[5] Vd. *supra*, p. 203.

[6] Vd. *supra*, p. 203.

[7] Vd. *supra*, p. 203 e nota 8.

[8] Vd. *supra*, p. 206 e note 15, 16.

[9] Vd. *supra*, p. 200 e nota 3.

[10] Vd. *supra*, pp. 207-9 e note 17, 18.

[11] Vd. *supra*, p. 209 e nota 19.

[12] Vd. *supra*, pp. 213-7 e note 29, 30.

[13] Vd. *supra*, p. 217 e nota 34.

[14] Vd. *supra*, p. 218 e nota 35.

[15] Vd. *supra*, p. 218.

[16] Vd. *supra*, p. 219 e nota 35.

[17] Vd. *supra*, pp. 219 sgg. e note ivi citate.

[18] Vd. *supra*, p. 230 e nota 53.

[19] Vd. *supra*, p. 230.

[20] Vd. *supra*, pp. 230-1 e note 64, 65.

[21] Vd. *supra*, p. 230 e nota 62.

[22] Vd. *supra*, pp. 232-4.

[23] Vd. *supra*, p. 236 e nota 74.

[24] Vd. *supra*, p. 236.

[25] Vd. *supra*, pp. 237-8 e note 76, 77.

## BIBLIOGRAFIA E ABBREVIAZIONI BIBLIOGRAFICHE

AClass = Acta Classica.
AEHE = Annuaire de l'École pratique des Hautes Études, V[e] section, Sciences religieuses.
AJPh = American Journal of Philology.
Alföldi = A. Alföldi, *Die Vorherrschaft der Pannoniernim Roemerreiche und die Reaktion des Hellentums unter Gallienus*, in: « 25 Jahre Roem.-Germ. Kommission », Berlin-Leipzig 1929, pp. 20 sgg.
Altaner = B. Altaner-A. Stuiber, *Patrologie, Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, Fribourg en Br. 1966[7].
Altheim-Stiehl = Fr. Altheim-R. Stiehl, *Die Araber in der alten Welt*, I-VI Berlin 1964-9.
ANRW = Aufstieg und Niedergang der Romischen Welt.
APrAW = Abhandlungen der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften.
Armstrong = *The Cambridge History of later Greek and early Medieval Philosophy*, edited by A.H. Armstrong, Cambridge 1967.
Armstrong, Eros = A.H. Armstrong, *Platonic Eros and Christian Agape*, DR, 239 (1961), 105-21.
Arnim = Stoicorum Veterum Fragmenta collegit I. von Arnim, I-IV Stutgardiae 1964.
Arnim, Boëthos = J. von Arnim, art. *Boëthos* 4, RE III 1 (Stuttgart 1897), coll. 601-3.
Arrighetti = Epicuro, *Opere*, a cura di G. Arrighetti, Torino 1973.
Avotins = Ivars Avotins-Miriam Milner Avotins, *Index in Eunapii vitas sophistarum (Alpha-Omega Reihe A LXIII)*, Hildesheim-Zürich-New York 1983.

Badawi = *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, par A. Badawi (« Études de philosophie médievale » LVI), Paris 1987[2].
Baldwin = B. Baldwin, *The Career of Oribasius*, AClass 18 (1975), 85-97.
Baldwin, Notes = B. Baldwin, *Notes of Eunapius*, « Mnemosyne », 30 (1977), 426-8.
Banchich, Chronology = Th. M. Banchich, *On Goulet's Chronology of Eunapius' Life and Works*, JHS 107 (1987), 164-7.
Banchich, Date = Th. M. Banchich, *The Date of Eunapius' Vitae Sophistarum*, GRBS, 25 (1984), 183-92.
Bardy = *Oeuvres de Saint Augustin*, 34 Cinquième Série. *La cité de Dieu, Livres VI-X. Impuissance spirituelle du paganisme.* Introductions genérales et notes par G. Bardy. Traduction française de G. Combés (Bibliothéque Augustinienne), Paris 1959.

Bardy 37 = *Oeuvres de Saint Augustin*, 37... *La cité de Dieu*, Livres XIX-XXII: *Triomphe de la cité céleste*... Introduction et notes par G. Bardy, traduction française de G. Combés (Bibliothèque Augustinienne), Paris 1960.

Bardy, Daniel = Hippolyte, *Commentaire sur Daniel*. Introduction de G. Bardy. Texte établi et traduit par M. Lefèvre, Paris 1947.

Barnes = T.D. Barnes, *The Sources of the Historia Augusta*, (coll. Latomus 155), Bruxelles 1978.

Barnes, Porphyry = T.D. Barnes, *Porphyry Against the Christians: date and the attribution of fragments*, JThS 24 (1973), 424-42.

Barnes, Sossianus = T.D. Barnes, *Sossianus Hierocles and the antecedents of the « Great Persecution »*, HSPh 80 (1976), 239-52.

Battaglia = S. Battaglia, *Grande Dizionario della lingua italiana*, I-XVI, Torino 1967-92.

Beierwaltes = W. Beierwaltes, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik* (Philosophische Abhandlungen 24), Franfkurt am Mein 1965 [trad. it. di N. Scotti: *Proclo. I fondamenti della sua metafisica*, intr. di G. Reale, Milano, Vita e Pensiero, 1990].

Benoit = P. Benoit, *Un adversaire du Christianisme au III*[e] *siècle: Porphyre*, RBi 54 (1947), 543-72.

Beutler, Origenes = R. Beutler, art. *Origenes* 4, RE XVIII 1 (Stuttgart 1939), coll. 1033-6.

Beutler, Porphyrios = R. Beutler, art. *Porphyrios* 21, RE XXII 1 (Stuttgart 1953), coll. 275-313.

Bickel: vd. Girolamo, *Contro Gioviniano*, 260.

Bidez = J. Bidez, *Vie de Porphyre le philosophe néo-platonicien*, Gent 1913 (fotor., Hildesheim-New York 1980).

Bidez-Cumont = *Les Mages héllénisés Zoroastre Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*, par J. Bidez et F. Cumont, I-II, Paris 1973.

Blockley = *The fragmentary classicing Historians of the later Roman Empire. Eunapius, Olympiodorus, Priscus and Malchus*, by R.C. Blockley (Arca, *Classical and Medieval Texts*, Papers and Monographs 6) I-II, Liverpool 1981-3.

Blockley, Dexippus = R.C. Blockley, *Dexippus of Athens and Eunapius of Sardis*, « Latomus », 30 (1971), 710-715.

Blockley, Dexippus' Chronicle = R.C. Blockley, *Dexippus' Chronicle and the Attack by Eunapius upon it*, « Βυζαντιακά », 3 (1983), 23-5.

Boer-Weinstock = *Codicum Romanorum Partem quartam*, recensuit St. Weinstock. Accedit Porphyrii Philosophi Introductio in Tetrabiblum Ptolemaei ab Aem. Boer et St. Weinstock edita (CCAG V 4), Bruxelles 1940.

Boissonade = *Eunapii Sardiani Vitas sophistarum et fragmenta Historiarum*, recensuit notisque illustravit Io. Fr. Boissonade. Accedit Annotatio Dan. Wyttenbachii, I-II Amstelodami 1822. Le note di Wyttenbach sono nel tom. II, cui si riferisce la paginazione.

BollClass = Bollettino del Comitato per la preparazione della edizione nazionale dei classici greci e latini.

Bouffartigue (Patillon): vd. Porfirio, *Sull'astinenza dagli animali*, 266.

Bouillet = M.N. Bouillet, *Porphyre*, « Revue critique et bibliographique », 5 (1859) 181-94.

Boyancé = P. Boyancé, *Le culte des Muses*, Paris 1936.

BPhA = Breslauer philologische Abhandlungen.

Bremmer = *Μάλχος « king » and Trimalchio*, « Mnemosyne », 34 (1981), 395-6.
Brinkmann = A. Brinkmann, *Die Theosophie des Aristokritos*, RhM 51 (1896), 273-80.
Brisson: vd. Goulet, *Porphyre*.
Brisson, Amélius = L. Brisson, art. *Amélius*, DPhA I (Paris 1989), 160-4.
Brisson, Aquilinus = L. Brisson, art. *Aquilinus*, DPhA I (Paris 1989), 321-2.
Brown = P. Brown, *The Making of late Antiquity*, Cambridge-London 1978.
Buresch = *Klaros. Untersuchungen zum Orakelwesen des späteren Altertums nebst einem Anhange, das Anecdoton χρησμοὶ τῶν Ἑλληνικῶν θεῶν*, enthaltend von K. Buresch, Leipzig 1889 (fotor. Aalen 1973).
Burkert = W. Burkert, *Greek Religion*, Cambridge 1985.
Busse = Ad. Busse, *Der Historischer und der Philosoph Dexippus*, « Hermes », 23 (1888), 402-9.
ByzZ = Byzantinische Zeitschrift.

CAG = Commentaria in Aristotelem Graeca.
Cameron = A. Cameron, *The Date of Iamblichus' Birt*, « Hermes », 96 (1968-9), 374-6.
Capelle = W. Capelle, art. *Medios* 4, RE XXIX 1 (Stuttgart 1931), coll. 104-6.
Carcopino = J. Carcopino, *Études Romaines. La Basilique Pythagoricienne de la Porte Majeure*, Paris 1926.
Casey = P.M. Casey, *Porphyry and the origin of the Book of Daniel*, JThS 27 (1976), 15-33.
CCAG = Catalogus Codicum Astrologicorum Graecorum.
CChL = Corpus Christianorum Series Latina.
Christ = W. von Christ, *Geschichte der Griechischen Literatur*, umgearbeitet von W. Schmid und O. Stählin II, 2 (Handbuch der Altertumswissenschaft VII2), München 1961.
Cilento = *Plotino, Enneadi*. Prima versione integra e commentario critico di V. Cilento, I-III Bari 1973.
Clerc = Ch. Clerc, *Les théories relatives au culte des images chez les auteurs grecs du II^e siècle après Jésus-Christ*, Paris 1915.
CML = Corpus Medicorum Latinorum.
Cohn = L. Cohn, art. *Andromachos* 20, RE I (Stuttgart 1894), col. 2154.
Coleman-Norton = P.R. Coleman-Norton, Roman State and Christian Church. A Collection of Legal Documents to A.D. 535 I, London 1966.
Corssen[1] = P. Corssen, *Paulus und Porphyrios I. 1 Kor. 13,13*, « Sokrates », 7 (1919), 18-29.
Corssen[2] = P. Corssen, *Paulus und Porphyrios* (Zur Erklärung von 2Kor. 3,18), ZNTW 19 (1920), 2-10.
Courcelle = P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident de Macrobe a Cassiodore*, Paris 1948.
Courcelle, Connais-toi = P. Courcelle, *Connais-toi toi-même de Socrate a Saint Bernard*, I-III, Paris 1974-5.
CPh = Classical Philology.
CQ = Classical Quarterly.
Crafer = T.W. Crafer, *The Aprocriticus of Macarius Magnes*, London 1919.

Crafer, Work = T.W. Crafer, *The Work of Porphyry against the Christians and its reconstruction*, JThS 15 (1914), 360-95 e 481-512.

Creed = Lactantius, *De mortibus persecutorum*, edited and translated by J.L. Creed (Oxford early Christian Texts), Oxford 1984.

Creuzer = F. Creuzer, *Plotini opera omnia...*, I-III, Oxford 1835.

Croke = B. Croke, *Porphyry's anti-christian Chronology*, JThS 34 (1983), 168-85.

CSEL = Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum.

Cumont, Mystères = F. Cumont, *Les mystères de Mithra*, Bruxelles 1913.

Cumont, Plotin = F. Cumont, *Comment Plotin détourna Porphyre de suicide*, REG XXXII (1919), 113-20.

de Falco = V. de Falco, *Sui trattati aritmologici di Nicomaco ed Anatolio*, RIGI 6 (1922), 51-60.

de Labriolle = P. de Labriolle, *La réaction païenne. Étude sur la polémique antichrétienne du Ier au VIe siècle*, Paris 1934.

Delling, Hellenisierung = G. Delling, *Zur Hellenisierung des Christentums in der « Sprüchen des Sextus »*, in *Studien zum Neuen Testament und zur Patristik*, Erich Klostermann zum 90 Geburtstag dargebracht (TU 77), Berlin 1961, 208-41.

des Places = *Porphyre, Vie de Pythagore, Lettre a Marcella*. Texte établi et traduit par É. des Places, Paris 1982.

des Places, Atticus: vd. Attico 271.

des Places, Eusèbe XI = *Eusèbe de Césarée, La préparation évangélique*, livre XI. Introduction, traduction et commentaire par G. Faurelle, Texte grec révisé par É. des Places, Paris 1982 (SC 292).

des Places, Numénius: vd. Numenio, 280.

des Places, Syngeneia = É. des Places, *Syngeneia, la parenté de l'homme avec Dieu d'Homère a la Patristique*, (Études et Commentaires LI), Paris 1964.

Dillon = *Iamblichi Chalcidensis in Platonis dialogos Commentariorum fragmenta*. Edited with Translation and Commentary by J.M. Dillon, Leiden 1973.

Dillon, Academy = J. Dillon, *The Academy in the Middle Platonic Period*, « Dionysius », 3 (1979), 63-77.

Dillon, Middle Platonists = J. Dillon, *The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220*, London 1977.

DLZ = Deutsche Literaturzeitung.

Dodds, Numenius = E.R. Dodds, *Numenius and Ammonius*, in *Les Sources de Plotin*, (Entretiens sur l'Antiquité classique 5) Vandoeuvres-Genève 1960, 3-32.

Dodds, Pagan = E.R. Dodds, *Pagan and Christian in an age of anxiety. Some aspects of religious experience from Marcus Aurelius to Constantine*, New York-London 1970 [trad. it. di G. Lanata, *Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia. Aspetti dell'esperienza religiosa da Marco Aurelio a Costantino*, Firenze 1988].

Dodds, Parmenides = E.R. Dodds, *The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic One*, CQ 22 (1928), 129-42.

Dornseiff = F. Dornseiff, Nachwort: *Die altorientalische Priamel*, in W. Krohling, *Die Priamel (Beispielreihung) als Stilmittel in der griechisch-römischen Dichtung*, Greifswald 1935, 75-88.

Dörrie, Ammonios = H. Dörrie, *Ammonios, der Lehrer Plotins*, « Hermes », 83 (1955), 439-78.

Dörrie, Euboulos = H. Dörrie, art. *Euboulos* 17a, RE VIII 1 (Stuttgart 1956), 166-7.

Dörrie, Exégése = H. Dörrie, *Une exégèse néoplatonicienne du Prologue de l'Évangile de saint-Jean* (Amelius chez Eus. *Prép. év.* 11,19,1-4), « Epektasis », (*Mélanges patristiques offerts au Cardinal J. Daniélou*, Paris 1972), 75-87.

Dörrie, Longinos = H. Dörrie, art. *Longinos* 1, KlP 3 (Stuttgart 1969), 731-2.

Dörrie, Origenes. = H. Dörrie, art. *Origenes* 1, KlP 4 (München 1972), 340-1.

Dörrie, Symmikta - = H. Dörrie, *Porphyrios'« Symmikta Zetemata »*, (Zetemata 20), München 1959.

Dörrie, Theosophia = H. Dörrie, art. *Theosophia*, KlP 5 (München 1975), 732.

DPhA = Dictionnaire des Philosophes antiques.

DR = Downside Review.

Drijvers = H.J.W. Drijvers, *Hatra, Palmyra und Edessa. Die Stadte der syrisch-mesopotamischen Wuste in politischer, kulturgeschichtlicher und religionsgeschichtlicher Beleuchtung*, ANRW II 8 (Berlin-New York 1978), 799-906.

DThC = Dictionnaire de Théologie Catholique.

Duchesne = L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'église*, Tome I, Paris 1911[6].

Elsas = Chr. Elsas, *Neuplatonische und Gnostische Weltablehnung in der Schule Plotins*, RCV 34, Berlin-New York 1975.

Erbse = *Fragmente griechischer Theosophien*, herausgegeben und quellenkritisch untersucht von H. Erbse (Hamburger Arbeiten zur Altertumswissenschaft), Hamburg 1941.

Faggin = Porfirio, *Lettera a Marcella. Il testamento morale dell'antichità*, a cura di G. Faggin, Genova 1982.

Farnell = *Critical Commentary to the Works of Pindar*, by L.R. Farnell, Amsterdam 1961 (fotor. ed. London 1932).

Faurelle = Geneviève Faurelle: vd. des Places, Eusèbe XI.

Fazzo = V. Fazzo, *La giustificazione delle immagini religiose. I - La tarda antichità*, Napoli 1977.

Festugière, Dévots = *Trois dévots paiens II Porphyre, Lettre a Marcella*, traduit par A.-J. Festugière, Paris 1944.

Festugière, Dieux = A.-J. Festugière, *Les Dieux Ousiarques de l'Asclepius*, RecSR 28 (1938), 16-30.

Festugière, Révèlation = A.-J. Festugière, *La révèlation d'Hermès Trismégiste I-IV*, Paris 1950-54.

FGrH = *Die Fragmente der Griechischen Historiker*, von F. Jacoby, I-XV, Leiden 1957-8.

Fideler = *Porphyry's Letter to his wife Marcella concerning the life of philosophy and the ascent to the gods*, translated by Alice Zimmern, introduction by D. Fideler, Grand Rapids, Michigan 1986.

Flamant = J. Flamant, *Macrobe et le Néo-Platonisme latin à la fin du IVᵉ siècle*, (Études préliminaires aux religions Orientales dans l'Empire Romain 58), Leiden 1977.
Flashar = H. Flashar, *Melancholie und Melancholicher in den medizinischen Theorien der Antike*, Berlin 1966.
Fontaine: vd. Ammiano Marcellino, 253.
Forrat = *Eusèbe de Césarée, Contre Hiéroclès*. Introduction, traduction et notes par Marguerite Forrat. Texte grec établi par É. des Places (SC 333), Paris 1986.
Frassinetti = P. Frassinetti, *Sull'autore delle questioni pagane conservate nell'Apocritico di Macario di Magnesia*, « Nuovo Didaskaleion », 3 (1949), 41-56.
Frend, Martyrdom = W.H.C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the early Church. A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus*, Oxford 1965.
Frend, Prelude = W.H.C. Frend, *Prelude to the Great Persecution: The Propaganda War*, JEH VI 38 (1987), 1-18.
Freudenthal = J. Freudenthal, art. *Antonius* 11, RE I 2 (Stuttgart 1894), 2576.

Garzya = *Opere di Sinesio di Cirene. Epistole Operette Inni*, a cura di A. Garzya, Torino 1989.
Gass = *Porphyrius in epistula ad Marcellam quibus fontibus et quomodo eis usus sit*. Dissertatio... Scripsit K. Gass, Bonn 1927.
GeS = Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte.
Geffcken, Apologeten = J. Geffcken, *Zwei Griechische Apologeten* (Sammlung wissenschaftlicher Kommentare zu Griechischen und Römischen Schriftstellern), Leipzig und Berlin 1907.
Geffcken, Ausgabe = J. Geffcken, Harnacks Ausgabe von Porphyrius, *Gegen die Christien*, DLZ 37 (1916), coll. 1637-42.
Geffcken, Ausgang = J. Geffcken, *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums* (Religionswissenschaftliche Bibliothek VI), Heidelberg 1920.
Geisau = H. von Geisau, art. *Phemonoe*, in KlP IV (München 1972), 726.
Gentile = Giacomo Leopardi, *Operette morali*, con proemio e note di G. Gentile, Bologna 1940.
Gercke = A. Gercke, art. *Boëthos* 9, RE III 1 (Stuttgart 1897), coll. 603-4.
Gersh = S. Gersh, *Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition*, I-II Nôtre Dame, Indiana 1986.
Gerstinger = H. Gerstinger, rec. di Giangrande, « Gnomon », 30 (1958), 105-8.
Giangrande: vd. Eunapio, *Vite dei Sofisti*, 257.
Giangrande, Caratteri = G. Giangrande, *Caratteri stilistici delle Vitae Sophistarum di Eunapio*, BollClass 4 (1956), 59-70.
Giangrande, Lesefrüchte = G. Giangrande, *Lesefrüchte*, RhM 101 (1958), 50-8.
Giangrande, Osservazioni = G. Giangrande, *Osservazioni sopra il testo delle Vitae Sophistarum di Eunapio*, BollClass III (1954), 77-92.
Giangrande, Vermutungen = G. Giangrande, *Vermutungen und Bemerkungen zum Text der Vitae Sophistarum des Eunapios*, RhM 99 (1956), 133-53.
Gigon = *M.T. Cicero, Über die Ziele des menschlichen Handelns De finibus bo-*

*norum et malorum*. Herausgegeben, übersetzt und kommentiert von O. Gigon und Laila Straume-Zimmermann, München und Zürich 1988.
Gildemeister = *Sexti sententiarum recensiones Latinam Graecam Syriacam*, coniunctim exhibuit I. Gildemeister, Bonnae ad Rhenum 1873.
Glöckner = St. Glöckner, *Quaestiones rhetoricae*, BPhA VIII 2, Breslau 1901.
Gottschalk, Aristotelian = H.B. Gottschalk, *Aristotelian Philosophy in the Roman World*, ANRW 36, 2 (Berlin-New York 1987), 1079-1174.
Gottschalk, Boethus' Psychology = H.B. Gottschalk, *Boethus' Psychology and the Neoplatonists*, « Phronesis », 31 (1986), 243-57.
Goulet, Aidésius = R. Goulet, art. *Aidésius de Cappadoce*, DPhA I (Paris 1989) 75-7.
Goulet, Ammonius = R. Goulet, *Porphyre, Ammonius, le deux Origène et les autres...*, RHPhR 57 (1977), 471-96.
Goulet, Anatolius = R. Goulet, art. *Anatolius*, DPhA I (Paris 1989) 179-83.
Goulet, Chronologie = R. Goulet, *Sur la chronologie de la vie et des œuvres d'Eunape de Sardes*, JHSC (1980), 60-72.
Goulet, Eunape = R. Goulet, *Eunape et ses davanciers: A propos de Vitae Sophistarum, p. 5,4-17 G.*, GRBS 20 (1979), 161-72.
Goulet, Intellectuels = R. Goulet, *Les Intellectuels païens dans l'Empire chrétien selon Eunape de Sardes*, AEHE (V[e] sect.) 87 (1978-79), 289-92.
Goulet, Porphyre = Porphyre. *La Vie de Plotin*, I Travaux préliminaires et Index grec complet par L. Brisson, Marie-Odile Goulet-Cazé, R. Goulet et D. O'Brien (Histoire des doctrines de l'antiquité classique 6), Paris 1982.
Goulet, Variations = R. Goulet, *Variations romanesque sur la mélancolie de Porphyre*, « Hermes », 110 (1982), 443-57.
Goulet-Cazé = vd. Goulet, Porphyre.
Grant = R.M. Grant, *Porphyry among the Early Christians*, in *Romanitas et Christianitas* (*Studia J.H. Waszink... oblata*), Amsterdam-London 1973, 181-7.
Grant, Stromateis = R.M. Grant, *The Stromateis of Origen*, in « Epektasis » (*Mélanges patristiques offerts au Cardinal J. Daniélou*, Paris 1972), 285-92.
GRBS = Greek Roman and Byzantine Studies.
Gulick = Athenaeus, *The Deipnosophists*, with an English Translation by Ch. Burton Gulick, I-VII (The Loeb Classical Library), London-Cambridge 1961.

Hadot, Porphyre = P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I-II, Paris 1968 [trad. it. di Giuseppe Girgenti, *Porfirio e Vittorio*, intr. di G. Reale, Milano, Vita e Pensiero 1993].
Hadot, Spirituality = P. Hadot, *Neoplatonist Spirituality*, in *Classical Mediterranean Spirituality, Egyptian, Greek, Roman*, edited by A.H. Armstrong (World Spirituality: An encyclopedic History of the Religions Quest 16), London 1986, 230-65.
Hagedorn-Merkelbach = D. Hagedorn und R. Merkelbach, *Ein neues Fragment aus Porphyrios « Gegen die Christen »*, V Chr 20 (1966), 86-90.
Harder = *Plotins Schrifte*. Übersetzt von R. Harder. Neubearbeitung mit Griechischen Lesetext und Anmerkungen, Hamburg 1956.
Harnack, Chronologie = A. von Harnack, *Die Chronologie (Geschichte der Altchristlichen Literatur bis Eusebius)*, II, Leipzig 1958[2].

Harnack, Kritik = A. von Harnack, *Kritik des Neuen Testaments von einem griechischen Philosophen des 3. Jahrhunderts. Die im Apocriticus des Macarius Magnes enthaltene Streitschrift*, (TU XXXVII-4), Leipzig 1911.

Harnack, Mission = A. von Harnack, *Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, I-II Leipzig 1924[4].

Harnack, Piety = A. von Harnack, *Greek and Christian piety at the end of the third Century*, « Hibbert Journal », 10 (1911-2), 65-82.

Harnack, Porphyrius = Porphyrius, *« Gegen die Christen », 15 Bücher. Zeugnisse, Fragmente und Referate*, herausgegeben von A. von Harnack, APrAW 1916 Nr. 1.

Harnack, Ursprung = A. von Harnack, *Über den Ursprung der Formel « Glaube, Liebe, Hoffnung »*, « Preussische Jahrbücher », 164 (1916), 1-14.

Heath = Th. Heath, *A History of Greek Mathematics*, I-II, Oxford 1921.

Heinemann = F. Heinemann, *Plotin*, Leipzig 1921.

Henry = P. Henry, *Plotin et l'Occident, Firmicus Maternus, Marius Victorinus, Saint Augustin et Macrobe* (Spicilegium sacrum Lovaniense Études et Documents 15), Louvain 1934.

Henry, États = P. Henry, *Les états du texte de Plotin*, Bruxelles 1938.

Henry-Schwyzer = *Plotini opera*, ediderunt P. Henry et H.-R. Schwyzer I-III, Oxonii 1964-82.

HSPh = Harvard Studies in Classical Philology.

HThR = Harvard Theological Review.

Hultsch = F. Hultsch, art. *Anatolius* 15, RE II (Stuttgart 1894), coll. 2073-4.

HZ = Historische Zeitschrift.

Jacoby: vd. FGrH.

JDTh = Jahrbücher für deutsche Theologie.

JEH = Journal of Ecclesiastical History.

Jerphagnon = L. Jerphagnon, *Les sous-entendus anti-chrétiens de la Vita Plotini ou l'évangile de Plotin selon Porphyre*, MH 47 (1990), 41-52.

JHS = The Journal of Hellenic Studies.

JRS = Journal of Roman Studies.

JThS = The Journal of Theological Studies.

Kajanto = I. Kajanto, *Supernomina. A study in Latin Epigraphy*, (Commentation Humanarum litterarum, Societas Scientiarum Finnica 40,1), Helsinki 1966.

Kees = H. Kees, art. *Lykopolis*, RE XXVI 1 (Stuttgart 1927), coll. 2310-3.

Keim = Th. Keim, *Celsus, Wahres Wort. Alteste Streitschrift antiker Weltanschauung gegen das Christentum vom Jahr 178 n. Chr.*, Zürich 1873 (fotor. Aalen 1969).

Kellner = H. Kellner, *Der Neuplatoniker Porphyrius und sein Verhältnis zum Christentum*, ThQ 1865, 60-102.

Kettler = F.H. Kettler, *Origenes, Ammonios Sakkas und Porphyrius*, in *Kerygma und Logos, Festschrift für C. Andresen*, Göttingen 1979, 322-8.

Keydell = R. Keydell, rec. di Giangrande, ByzZ 53 (1960), 119-23.

Kiechle = Fr. Kiechle, art. *Dexippos* 2, KlP 1 (Stuttgart 1964), col. 1502.

Kleffner = A.J. Kleffner, *Porphyrius der Neuplatoniker und Christenfeind. Ein*

*beitrag zur Geschichte der literarischen Bekämpfund des Christentums in alter Zeit*, Paderborn 1896.
KlP = Der Kleine Pauly. *Lexicon der Antike auf der Grundlage von Pauly's*, Realencyclopädie (vd. RE).
Kobusch = Th. Kobusch, *Studien zur Philosophie des Hierokles von Alexandrien. Untersuchungen zum christlichen Neuplatonismus*, (Epimeleia 27), München 1976.
Koch = H. Koch, *Der Tempel Gottes bei Laktanz*, « Philologus », 76 (1920), 235-8.
Kroll = W. Kroll, art. *Iamblichos*, 3, RE 17 (Stuttgart 1914), coll. 645-51.
Krumbacher = K. Krumbacher, *Geschichte der Byzantinischen Literatur*, I-II, New York 1896[2].
Kudlien = F. Kudlien, art. *Rufus*, 7; KlP 4 (München 1972), coll. 1467-8.
Kutsch = W. Kutsch, *Ein arabisches Bruchstück aus Porphyrios περὶ ψυχῆς und die Frage des Verfassers der « Theologie der Aristoteles »*, « Mélanges de l'Université Saint Joseph », 31 (1954), 265-86.

Latte = K. Latte, *Eine Doppelfassung in den Sophistenbiographien des Eunapius*, « Hermes » 58 (1923), 441-7.
Laurin = J.-R. Laurin, *Orientations maîtresses des apologistes chrétiens de 270 à 361*, (Analecta Gregoriana 61, Serie B, n. 10), Roma 1954.
Legrand = *Hérodote, Histoires Livre II Euterpe*. Texte établi et traduit par Ph.-E. Legrand, Paris 1948.
Lesky = A. Lesky, *Geschichte der griechischen Literatur*, I-III Berlin 1957-8.
Lévêque = P. Lévêque, *Aurea catena Homeri*, (Annales littéraires de l'Université de Besançon 27), Paris 1959.
Lewy = H. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, Nouvelle édition par M. Tardieu, Paris 1978.
Lietzmann = *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*. Texte und Untersuchungen von H. Lietzmann, Tübingen 1904.
Liminta: vd. Reale.
Lloyd, Porphyry = A.C. Lloyd, *Porphyry and Iamblich in the Cambridge History of later Greek and early Medieval Philosophy*, edited by A.H. Armstrong, Cambridge 1967, 283-301.
LSJ = *A Greek-English Lexicon*. Compiled by H.-G. Liddell-R. Scott. A new edition revised by H. Stuart Jones, Oxford 1951. Supplement edited by E.A. Barber and others, Oxford 1968.
Lundström = V. Lundström, *Prolegomena in Eunapii Vitas*. « Skrifter utgifna af K. Humanistiska Vetenskaps-Samfundet, Uppsala », VI 2 (1897).

Madwig = *M. Tullii Ciceronis De finibus bonorum et malorum libri quinque*, Io. N. Madvigius recensuit et enarravit, Kopenhagen 1876[3] (fotor. Hildesheim 1965).
Mai = *Porphyrii Philosophi ad Marcellam*, invenit interpretatione notisque declaravit A. Maius... Mediolani 1816.
Markus = A. Markus, *The Dialectic of Eros in Plato's Symposium*, DR 233 (1955), 219-30.
Marrou = H.J. Marrou, *Synesius of Cyrene and Alexandrian Neoplatonism in the conflict between Paganism and Christianity in the fourth Century*, Essays edited by A. Momigliano, Oxford 1963, VI, 126 sgg.

Martano = E. Zeller-R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, III 6, a cura di G. Martano (Il pensiero storico 47), Firenze 1961.

Matter = A.J. Matter, *Commentatio philosophica de principiis rationum philosophicarum Pythagorae, Platonis atque Plotini*, diss. Strasburg 1817.

Merlan = P. Merlan, *From Platonism to Neoplatonism*, The Hague 1960² [trad. dit. di E. Peroli, *Dal Platonismo al Neoplatonismo*, intr. di G. Reale, Milano, Vita e Pensiero 1990].

Merlan, Philosophy = P. Merlan, *Greek Philosophy from Plato to Plotinus*, ap. Armstrong, 14-136.

Meursius = J. Meursius, *Exercitationum criticarum... pars secunda: animadversionum miscellarum libri quatuor*, Leiden 1599.

MH = Museum Helveticum.

Millar = F. Millar, *P. Herennius Dexippus. The Greek World and the Third-Century Invasions*, JRS 59 (1969), 12-29.

Monat = Lactance, *Institutions divines Livre V*. Introduction, Texte critique, Traduction par P. Monat, I-II (SC 204-205), Paris 1973.

Moraldi = L. Moraldi, *Opere esegetiche di Didimo il Cieco nei papiri di Tura*, « Athenaeum », 48 (1970), 401-7.

Moraux = P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias* (Peripatoi Philologisch-Historische Studien zum Aristotelismus, Band 5), Berlin-New York 1973.

Moreau = Lactance, *De la Mort des persécuteurs*, ed. J. Moreau (SC 39), Paris 1954.

Moreschini = *Giacomo Leopardi, Porphyrii de Vita Plotini et ordine librorum eius*, a cura di C. Moreschini (Centro Nazionale di Studi Leopardiani Scritti di Giacomo Leopardi inediti o rari III), Firenze 1982.

Movia = G. Movia, *Anima e intelletto. Ricerche sulla psicologia peripatetica da Teofrasto a Cratippo* (Pubblicazioni dell'Istituto di Storia della filosofia e del centro per ricerche di Filosofia Medioevale, N.S.2), Padova 1968.

Mras, Attikos = K. Mras, *Zu Attikos, Porphyrios und Eusebios*, « Glotta », 25 (1936), 183-88.

Mras, Macrobius' Kommentar = K. Mras, *Macrobius' Kommentar zu Ciceros Somnium*. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des 5. Jahrhunderts n. Chr., Sitzungsberichte d. preuss. Akademie d. Wissenschaften, Phil.-Hist. Classe 1933, 232-86.

Müri = W. Müri, *Melancholie und schwarze Galle*, MH 1953, 21-38.

Musurillo: vd. Metodio di Olimpo 280.

Nauck = *Porphyrii philosophi Platonici opuscula tria*, recensuit A. Nauck, Lipsiae 1860.

Nauck² = *Porphyrii philosophi Platonici*, opuscula selecta iterum recognovit A. Nauck, Lipsiae 1886.

Neugebauer = O. Neugebauer, *A History of Ancien Mathematical Astronomy*, Berlin-Heidelberg-New York 1975.

NGW = Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen.

Niebuhr = *Dexippi Eunapii Petri Patricii Prisci Malchi Menandri historiarum*, quae supersunt e recensione Imm. Bekkeri et F. G. Niebuhrii cum versione Latina per I. Classenum emendata. Accedunt Eclogae Photii ex Olympiodoro, Nonnoso et Theophane et Procopii sophistae Panegyricus graece et

lat. Prisciani Panegyricus adnotationibus H. Valesii, Labbei et Villoisonis et indices Classenii, Bonnae Weber 1829.

Norden = E. Norden, *Die Antike Kunstprosa vom VI Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance*, I-II Leipzig-Berlin 1915 [3] (fotor. Darmstadt 1983).

Norden, Agnostos = E. Norden, *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formen-Geschichte religioser Rede*, Stuttgart 1956.

O'Meara = J.J. O'Meara, *Porphyry's Philosophy from Oracles in Augustine*, (Études Augustiniennes), Paris 1959.

Oost = Stewart Irvin Oost, *The Death of the Emperor Gordian III*, CPh 53 (1958), 106-7.

Opelt = Ilona Opelt, art. *Eunapios*, RAC VI (Stuttgart 1966), coll. 928-36.

Orbe = A. Orbe, *Los primeros Herejes ante la Persecution* (Estudios Valentinianos V), Roma 1956.

Penella = R.J. Penella, *Greek Philosophers and Sophists in the fourth Century A. D. Studies in Eunapius of Sardis* (Arca Classical and Medieval Texts, Papers and Monographs 28), Leeds 1990.

PG = J.P. Migne, *Patrologiae Cursus completus*, Series Graeca.

Pigeaud = J. Pigeaud, *La maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Paris 1981.

PL = J.P. Migne, *Patrologiae Cursus completus*, Series Latina.

PLRE = *The Prosopography of the later Roman Empire*, by A.H.M. Jones, J.R. Martindale, J. Morris, I, Cambridge 1971.

Pohlenz, Grundfragen = M. Pohlenz, *Grundfragen der stoischen Philosophie*, Göttingen 1940.

Pohlenz, Stoa = M. Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, I-II Göttingen 1984 [6].

Pötscher = *Porphyrios, Πρὸς Μαρκέλλαν*. Griechischer Text. Herausgegeben übersetzt, eingeleitet und erklärt von W. Pötscher (Philosophia antiqua XV), Leiden 1969.

Pötscher, Bemerkungen = W. Pötscher, *Textkritische Bemerkungen zu Porphyrios*, πρὸς Μαρκέλλαν cap. 11, (*Festschrift A. Lesky*), WS 79 (1966), 237-40.

Praechter = K. Praechter, *Die Philosophie des Altertums*, Berlin 1926.

Puech, Plotin = H.-Ch. Puech, *Plotin et les Gnostiques*, in *Les Sources de Plotin* (Entretiens sur l'antiquité classique V), Vandoeuvres-Genève 1957, 161-90.

Rabe = H. Rabe, *Aus Rhetoren-Handschriften*, « Rheinisches Museum », 62 (1907), 559-590.

Radice: vd. Reale.

RBi = Revue Biblique.

RE = Paulys Realencyclopädiae der classischen Altertumswissenschaft.

Reale = Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Milano 1991.

Reale, Metafisica = Aristotele, *La Metafisica*. Traduzione, Introduzione e Commento di G. Reale, I-II, Napoli 1968.

RecSr = Recherches de Science religieuse.

REG = Revue des études grecques.

Reichardt = W. Reichardt, *Die Briefe des Sextus Iulius Africanus an Aristides und Origenes* (TU XXXIV 3), Leipzig 1909.

Reitzenstein, Entstehung = R. Reitzenstein, *Die Entstehung der Formel « Glaube, Liebe, Hoffnung »*, HZ 20 (1916), 189-208.
Reitzenstein, Formel = R. Reitzenstein, *Die Formel « Glaube, Liebe, Hoffnung » bei Paulus*, « Nachrichten der Göttinger Gesell.d.Wiss.Phil.-hist. Klasse », 1916, 367-416.
Reitzenstein, Historia = R. Reitzenstein, *Historia Monachorum und Historia Lausiaca. Eine Studie zur Geschichte des Mönchtums und der frühchristlichen Begriffe Gnostiker und Pneumatiker* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments), Göttingen 1916.
Reitzenstein, Nachwort = R. Reitzenstein, Nachwort, NGW, Phil.-Hist. Klasse, 1917, 130-51.
RhM = Rheinisches Museum.
RHPhR = Revue d'histoire et de philosophie religieuses.
Riess = E. Riess, art. *Anatolius* 12, RE II (Stuttgart 1894), col. 2073.
RIGI = Rivista Indo-Greco-Italica.
Rinaldi = G. Rinaldi, *Studi porfiriani. I Porphyrius Bataneotes*, « Koinonia », 4 (1980), 25-37.
Rinaldi, Antico Testamento = G. Rinaldi, *L'Antico Testamento nella polemica anticristiana di Porfirio di Tiro*, « Augustinianum », 22 (1982), 98-111.
Rinaldi, Biblia = G. Rinaldi, *Biblia Gentium. Primo contributo per un indice delle citazioni, dei riferimenti e delle allusioni alla Bibbia negli autori pagani, greci e latini, di età imperiale*, Roma 1989.
Rist, Basil's Neoplatonism = J.M. Rist, *Basil's « Neoplatonism »: its Background and Nature, in Basil of Caesarea Christian, Humanist, Ascetic. A sixteen-hundred Anniversary Symposium*, edited by P.J. Fedwick, I-II Toronto 1981, pp. 137-220 del primo volume.
Rist, Eros = J.M. Rist, *Eros and Psyche*, Toronto 1964.
Rist, Plotinus = J.M. Rist, *Plotinus. The Road to reality*, Cambridge 1988.
Robertson-Plummer = A. Robertson-A. Plummer, *A critical and exegetical Commentary on the first Epistle of St. Paul to the Corinthians*, Edinburgh 1983[2].
Rocca-Serra = G. Rocca-Serra, *La lettre a Marcella de Porphyre et les Sentences des Pythagoriciens*, in *Le neoplatonisme* (Colloque de Royaumont 1969), Paris 1971, 193-202.
Rolfe = *Ammianus Marcellinus*, with an English Translation by J.C. Rolfe, I-III (The Loeb Classical Library), London-Cambridge 1950.
Rose[3] = *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*, collegit V. Rose, Lipsiae 1886.
Ross = *Aristotelis fragmenta selecta*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit W.D. Ross, Oxonii 1958[2].
Ruhnken = *Dav. Ruhnknenii Orationes, Dissertationes et Epistolae cum suis aliorumque annotationibus*. Edidit Frid. Traug. Friedemann, vol. II, Brunswigae 1828.
RVV = Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten.

Saffrey-Westerink: vd. Proclo, *Teologia Platonica*, 286.
Sánchez Salor = *Lactancio, Instituciones Divinas*. Introducción, Traducción y Notas de E. Sánchez Salor, I-II (Biblioteca Clásica Gredos 136-137), Madrid 1990.

SC = Sources Chrétiennes.
Schedler = Ph.M. Schedler, *Die Philosophie des Macrobius und ihr Einfluss auf die Wissenschaft des christlichen Mittelalters*, Münster 1913.
Schmid = W. Schmid, art. *Eunapios* 2, RE VII I (Stuttgart 1907), coll. 1121-7.
Schmid, Götter = W. Schmid, *Götter und Menschen in der Theologie Epikurs*, RhM 94 (1951), 97-156.
Schmidt = W. Schmidt, *Geburtstag in Altertum*, Giessen 1908.
(Carl) Schmidt = *Plotins Stellung zum Gnosticismus und kirchlichen Christentum* (TU 5), Leipzig 1901.
Schwartz = E. Schwartz, art. *Dexippos*, RE IX (Stuttgart 1903), coll. 288-93.
Schwartz, Hierocles = E. Schwartz, art. *Hierocles*, RE VI (Stuttgart 1909), col. 1394.
Schwyzer, Plotinisches = H.R. Schwyzer, *Plotinisches und Unplotinisches in der ἀφορμαί des Porphyrios*, in *Plotino e il Neoplatonismo*, Roma 1974, 221-52.
Schwyzer, Plotinos = H.R. Schwyzer, art. *Plotinos*, RE 41 (Stuttgart 1951), coll. 471-592.
Schwyzer, rec. = H.R. Schwyzer, recensione a Weber (vd. p. 288), « Gnomon », 39 (1967), 776-9.
SDAW = Sitzungsberichte der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Klasse für Sprachen, Literatur und Kunst.
Seek = C. Seek, art. *Hierocles Sossianus*, RE XVI (Stuttgart 1913), col. 1477.
Segonds = A.-Ph. Segonds: vd. des Places.
Sleeman-Pollet = J.H. Sleeman and G. Pollet, *Lexicon Plotinianum*, Leiden-Leuven 1980.
Smith, Place = A. Smith, *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition. A Study in Post-Plotinian Neoplatonism*, The Hague 1974.
Smith, Studies = A. Smith, *Porphyrian Studies since 1913*, ANRW 36, 2 (Berlin-New York 1987), 717-73.
Sodano, Anebo = Porfirio, *Lettera ad Anebo*, a cura di A.R. Sodano, Napoli 1958.
Sodano, Gnomologo = A.R. Sodano, *Porfirio « Gnomologo ». Contributo alla tradizione e alla critica testuale delle sillogi gnomiche*, « Sileno », 17 (1991), 5-41.
Sodano, Grammatica = A.R. Sodano, *Grammatica e Filologia nel commento di Porfirio al « Timeo » di Platone*, RFIC 92 (1964), 40-58.
Sodano, Intelligibili = Porfirio, *Introduzione agli Intelligibili* (Quaderni di ΚΟΙΝΩΝΙΑ V), Napoli 1979.
Sodano, Porfirio = A.R. Sodano, *Porfirio commentatore di Platone*, in *Porphyre* (Entretiens sur l'antiquité classique XII), Vandoeuvres-Genève 1965, 195-228.
Sodano, Questioni = Porfirio, *Questioni omeriche libro primo*. Traduzione a cura di A.R. Sodano (I Quaderni di ΚΟΙΝΩΝΙΑ), Napoli 1973.
Sodano, Sentenze = A.R. Sodano, *Le sentenze « pitagoriche » dello pseudo-Demofilo* (Supplemento 12 al Bollettino dei Classici, Accademia Nazionale dei Lincei), Roma 1991.
Sodano, Timeo = Porfirio, *I frammenti dei commentari al Timeo di Platone*. Traduzione a cura di A.R. Sodano, Portici 1974.

Solmi = *Giacomo Leopardi, Opere*, I, a cura di S. Solmi (La letteratura italiana, Storia e testi, 52,1), Milano-Napoli 1956.
Spencer = Celsus, *De medicina*, with an English Translation by W.G. Spencer I (The Loeb Classical Library), Cambridge-London 1935.
Stauffer = E. Stauffer, voce ἀγαπάω, THWNTI (Stuttgart 1933), 34-55.
Stegemann = W. Stegemann, art. *Paulus*, 18 e 20, RE 18, 2 (Stuttgart 1949), coll. 2373-6.
Sullivan = J.P. Sullivan, *The « Satyricon » of Petronius*, London 1968.
SVF = Stoicorum veterum Fragmenta collegit I. ab Arnim, I-IV Stutgardiae 1964.
Szlezák = Th.A. Szlezák, *Plotin und die geheimen Lehren des Ammonios*, in *Esoterik und Exoteric der Philosophie. Beiträge zu Geschichte und Sinn philosophischer Selbstbestimmung*, hrsg. von H. Holzhey und W. Ch. Zimmerli, Bâle-Stuttgart 1977, 52-69.

Taràn = L. Taràn, *Amelius-Amerius. Porphyry Vita Plotini 7 and Eunapius Vitae Soph. 4,2*, AJPh 105 (1984), 476-9.
Teja = *Lactancio, Sobre la muerte de los persegudores*. Introducción, Traducción, y Notas de R. Teja (Biblioteca Clásica Gredos 46), Madrid 1982.
Terzaghi = *Synesii Cyrenensis Hymni*, N. Terzaghi recensuit (Scriptores Graeci et Latini consilio Academiae Lynceorum editi), Romae 1949.
TGrFN² = Tragicorum Graecorum Fragmenta, rec. A. Nauck. Supplementum... adiecit B. Snell, Hildesheim 1964.
TGrFR = Tragicorum Graecorum Fragmenta, vol. 3, *Aeschylus*, editor S. Radt, Göttingen 1985.
Theiler, Porphyrios = W. Theiler, *Porphyrios und Augustin*, Schriften der Köningsberger Gelehrten Gesellschaft, Geistesw. K1.10, 1933 ( = Forschungen zum Neuplatonismus, Berlin 1966, 160-248).
ThQ = Theologische Quartalschrift.
ThWNT = Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament.
(Maria) Timpanaro Cardini = Proclo, *Commento al I libro degli Elementi di Euclide*. Introduzione, traduzione e note a cura di M. Timpanaro Cardini, Pisa 1978.
Tixeront = J. Tixeront, *La théologie anténicéenne*, Paris 1924⁹.
Traversa = Index Stoicorum Herculanensis edidit A. Traversa, Genova 1952.
TU = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur.
Turcan = R. Turcan, *Mithras Platonicus*, Leiden 1975.

Ullmann = C. Ullmann, *Parallelen aus den Schriften des Porphyrius zu neutestamentlichen Stellen, als Beweis von dem merkwurdigen Einfluss des Christentums auf einen Gegner desselben*, « Theologische Studien und Kritiken », 15 (1832), 376-94.
Usener: vd. Epicuro Frammenti 274.

Vaganay = L. Vaganay, art. *Porphyre*, DThC XIV 2 (Paris 1935), col. 2555-90.
VChr = Vigiliae Christianae.
Vegetti = *Opere biologiche di Aristotele*, a cura di D. Lanza e M. Vegetti, Torino 1971.
Vigouroux = F. Vigouroux, *Les livres saints et la critique razionaliste. Histoire et*

*réfutation des objections des incrédules contre les saintes écritures*. Première Partie.-Histoire I, Paris 1890[3].
Vollebregt = J.C. Vollebregt, *Symbola in novam Eunapii Vitarum editionem*, Amsterdam 1929.

Waelkens = R. Waelkens, *L'économie, thème apologétique et principe herméneutique dans l'Apocriticus de Macarios Magnès* (Université de Louvain. Recueil de travaux d'histoire et de philologie, VI[e] Série, Fasc. 4), Louvain 1974.
Wagenmann = J.A. Wagenmann, *Porphyrius und die Fragmente eines Ungenannten in der athenischen Makariushandschrift*, JDTh 23 (1878), 269-314.
Walden = J.W.H. Walden, *The Universities of Ancien Greece*, New York 1909.
Waszink, Porphyrios = J.H. Waszink, *Porphyrios und Numenios*, in *Porphyre* (Entretiens sur l'antiquité classique XII), Vandoeuvres-Genève 1966, 35-78.
Weber = K.O. Weber, *Origenes der Neuplatoniker. Versuch einen Interpretation* (Zetemata Monographien zur klassischen Altertumswissenschaft Heft 27), München 1962.
Wehrli = *Die Schule des Aristoteles*. Texte und Kommentar hsg.von F. Wehrli, Basel-Stuttgart 1944-78.
Wendland = H.D. Wendland, *Die Briefe an die Korinther*, Göttingen 1968 (trad. it. di G. Forza, Brescia 1976).
Wendland, rec. = P. Wendland, recensione a Kleffner, « Berliner Philologische Wochenschrift », 37 (1898), 1128-31.
Wicker = *Porphyry the Philosopher To Marcella*. Text and Translation with Introduction and Notes by Kathleen O'Brien Wicker (Texts and Translations Society of Biblical Literatures 28, Graeco-Roman Religion 10), Atlanta (Georgia) 1987.
Wilken, Christians = R.L. Wilken, *The Christians as the Romans saw them*, New Haven and London 1984.
Wilken, Criticism = R.L. Wilken, *Pagan Criticism of Christianity: Greek Religion and Christian Faith*, in *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition*. In honorem Robert M. Grant (Théologie historique 54), Paris 1979, 117-34.
Windisch = H. Windisch, *Literature on the New Testament in Germany*, Austria, Switzerland, Holland and the Scandinavian Countries 1914-1920, HThR 15 (1922), 115-216.
Wolff: vd. Porfirio, *La filosofia desunta dagli oracoli*, 284.
Wright = *Philostratus and Eunapius. The Lives of the Sophists*, with an English Translation by Wilmer Cave Wright (The Loeb Classical Library) Cambridge-London 1968.
WS = Wiener Studien.
Wyttenbach: vd. Boissonade.

Zeller = E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, III 1-2. *Die nacharistotelische philosophie*, Leipzig 1923[5] (fotor. Darmstadt 1963).
ZNTW = Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft.
Zucker = F. Zucker, *Plotin und Lykopolis*, SDAW 1950, Nr. 1 (1951).

# INDICE DEI PASSI DEGLI AUTORI ANTICHI CITATI

Il primo numero dopo i due punti si riferisce alle pagine di questo volume, il secondo dopo la virgola rinvia alle note in cui la citazione eventualmente ricorre.

* Sono esclusi i passi della « Lettera a Marcella ».

# INDICE DEI NOMI PROPRI ANTICHI

I numeri in corsivo si riferiscono ai nomi citati nella traduzione, quelli in tondo ai nomi citati negli apparati.

# INDICE DEGLI AUTORI MODERNI

# INDICE GENERALE